

٦٤٩

شرح على المواقف
لمحمد الدين الانيبي

السيد الشريف الجرجاني

شرح على المواقف لعضد الدين الايجي، تأليف الجرجاني،

علي بن محمد - ٨١٦ هـ. كتبه محمد بن خضر بن يوسف ٨٥٤ هـ.

٣٠٧ ق ٢٩ س ٢٧ × ١٨ سم

نسخة حسنة، خطها تعليق، طبع.

الاعلام ٥ : ١٥٩، معجم المطبوعات ١ : ٦٧٩

١- أصول الدين - المؤلف

ب - الناسخ ج - تاريخ النسخ د - شرح السيد على

المواقف ه - شرح المواقف العضديه .



٢١٨
١٢٩٧/٩/٢٢

النوع الرابع في المذوقات ١٢٤	المقصد الاول في اصول الطعوم ١٣٤	المقصد الثاني في الطعوم البسيطة ١٣٥	النوع الخامس في المتعومات ١٣٥	الفصل الثاني في الكيفيات النفسانية ١٣٥
النوع الاول في الحياة ١٣٥	المقصد الاول في تعريف الحياة ١٣٥	المقصد الثاني في شرط الحياة ١٣٦	المقصد الثالث في الموت ١٣٦	النوع الثاني في العلم ١٣٦
المقصد الاول العلم لا يترافق ١٣٦	المقصد الثاني العلم لا يترافق ١٣٦	المقصد الثالث المحل المركب ١٣٨	المقصد الرابع المحل يقال للمركب ١٣٨	المقصد الخامس ادراكات الحواس الخمس ١٣٩
المقصد السادس في الصور العقلية ١٤٠	المقصد السابع العلم ينقسم ١٤٠	المقصد الثامن الشيء قد يعلم بالفعل ١٤١	المقصد التاسع العلم اما فعلي ١٤١	المقصد العاشر في مراتب العقل ١٤١
المقصد الحادي عشر العقل مناط للتكليف ١٤١	المقصد الثاني عشر كل علمين متعلقان بمعلومين ١٤١	المقصد الثالث عشر هل يتقبل العلم الضروري ١٤٢	المقصد الرابع عشر هل يستند العلم الضروري الى النظر ١٤٢	المقصد الخامس عشر اثبت علما لا معلوما ١٤٣
المقصد السادس عشر عمل العلم الحاد ١٤٣	النوع الثالث في الوراثة ١٤٣	المقصد الاول ان الوراثة اعتقاد النفع ١٤٣	المقصد الثاني الوراثة القدعة توجب المراد ١٤٣	المقصد الثالث الوراثة غير شريطة ١٤٣
المقصد الرابع عشر الوراثة مغايرة للشبهة ١٤٣	المقصد الخامس الوراثة غير التقي ١٤٤	المقصد السادس ارادة الشيء كراهة ضده ١٤٤	المقصد السابع الوراثة تفيد متعلقها ١٤٤	النوع الرابع في القدرة ١٤٤
المقصد الاول في تعريف القدرة ١٤٤	المقصد الثاني هل يجوز مقدر بين قادرين ١٤٥	المقصد الثالث في القدرة الحادثة ١٤٥	المقصد الرابع في اثبات القدرة الحادثة ١٤٥	المقصد الخامس في القدرة الحادثة ١٤٥
المقصد السادس المنع عن الفعل هل هو قادر ١٤٦	المقصد السابع كون القدرة مع الفعل ١٤٦	المقصد الثامن الجزء عرض موجود ١٤٧	المقصد التاسع المقدور مع العلم الارادة ١٤٧	المقصد العاشر هل الزم ضد القدرة ١٤٧
المقصد الحادي عشر القدرة المحركة ١٤٨	المقصد الثاني عشر القدرة مغايرة للمزاج ١٤٩	المقصد الثالث عشر القوة يقال للقدرة ١٤٩	المقصد الرابع عشر الخلق ملكة يصدر عنها ١٤٩	خاتمة الحجة قبل هي الوراثة ١٤٩
النوع الخامس في بقية الكيفيات النفسانية ١٥٠	المقصد الاول في اللذة والهم ١٥٠	المقصد الثاني في الصحة ١٥١	الفصل الثالث في الكيفيات المختصة بالكميات ١٥١	المقصد الاول الحا عارضة للكم ١٥١
المقصد الثاني في الخط المستقيم ١٥٢	المقصد الرابع في النسب ١٥٢	المقصد الاول في القول والنسبة ١٥٣	الفصل الاول في مباحث الوجود ١٥٣	المقصد الاول في الوجود المسمى بالكون ١٥٣
المقصد الثاني انواع الكون اربعة ١٥٣	المقصد الثالث الكون وجود ضروري ١٥٤	المقصد الرابع فيما اختلف كونه متحركا ١٥٤	المقصد الخامس في جواز كون وجود جوهر فرد ١٥٤	المقصد السادس من لم يحيل الماهية كونه ١٥٥
المقصد السابع في اختلاف المعتزلة في الوجود ١٥٥	الفصل الثاني في مباحث الوجود ١٥٦	المقصد الاول الجسم اما ان يكون متحركا او لا ١٥٦	المقصد الثاني الحركة يقال للمعنيين ١٥٧	المقصد الثالث فيما يقع فيه الحركة من القولات ١٥٨

المقصد الرابع في العلة للحركة ١٦٠	المقصد الخامس الحركة يفقني امور ١٦٠	المقصد السادس الحركة متعلقة بامور سنة ١٦٠	المقصد السابع الحركات متضادة ١٦١	المقصد الثامن تضاد الحركات ليس بتضاد مافيه ١٦١
المقصد التاسع الحركات ليس كما بالذات ١٦٢	المقصد العاشر ما توصف بالحركة ١٦٣	المقصد الحادي عشر الحركة اما سريعة ١٦٣	المقصد الثاني عشر علة البطور ١٦٣	المقصد الثالث عشر بين كل حركتين يكون ١٦٣
المقصد الخامس في الاضافة ١٦٤	المقصد الاول في الاربوة ١٦٤	المقصد الثاني للصاف خواص ١٦٤	المقصد الثالث الاضافة لا يتقل ١٦٤	المقصد الرابع تقييدات الاضافة ١٦٤
المقصد الخامس في التقدم والتأخر ١٦٥	الموقف الرابع في الجواهر ١٦٥	المقدمة في تعريف الجوهر ١٦٥	المقصد الاول في الجسم ١٦٦	الفصل الاول في حقيقة الجسم واجزائه ١٦٦
المقصد الاول ويطلق اسم الجسم ١٦٦	المقصد الثاني ليس الجسم بجميع اعراض ١٦٦	المقصد الثالث الجسم اما مركب ١٦٧	المقصد الرابع حجة المتكلمين ١٦٧	المقصد الخامس حجة الحكماء ١٦٩
المقصد السادس في مذهب الحكماء ١٧٢	المقصد السابع في دليل اثبات الهيولى والصورة ١٧٢	المقصد الثامن في تعريفات لهم ١٧٢	الفصل الثاني في اقسام الجسم ١٧٧	المقصد الاول في الوفاك ١٧٩
المقصد الثاني في المحدد ١٧٩	المقصد الثالث في فلك الثواب ١٨٤	المقصد الرابع في فلك الشمس ١٨٥	المقصد الخامس في افلاك القمر ١٨٥	المقصد السادس في افلاك الخمسة ١٨٦
المقصد الاول في الهول والبدن ١٨٨	المقصد الثاني في خسوف القمر ١٨٨	المقصد الثالث في كسوف الشمس ١٨٨	المقصد الرابع في خسوف القمر ١٨٨	المقصد الخامس في المجرة ١٨٩
القسم ثالث في العناصر ١٨٩	المقصد الاول في اها اربعة ١٨٩	المقصد الثاني في الورض ١٩٠	المقصد الثالث في الماء ١٩٠	المقصد الرابع الارض في طيها ١٩٠
المقصد الخامس ليس للارض قدر عند الافلاك ١٩٠	المقصد السادس الارض ساكنة ١٩١	المقصد السابع ما يوازي من الارض مقابل النهار ١٩١	المقصد الثامن سبب الصبح ١٩٢	المقصد التاسع في الارض كلال وحرارة ١٩٢
المقصد العاشر سبب تكون الجبال ١٩٣	المقصد الحادي عشر الغاصر يقل الكون والفساد ١٩٣	المقصد الثاني عشر في تحليل العناصر ١٩٣	المقصد الثالث عشر في طبقات العناصر ١٩٣	القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج ١٩٣
الفصل الاول في المزاج ١٩٣	المقصد الاول في الصورة الجسمية ١٩٣	المقصد الثاني في اقسام المزاج ١٩٥	الفصل الثاني في ما لا يتصور من المركبات ١٩٦	الفصل الثالث في المركبات التي لا نفس ١٩٧
القسم الخامس في المركبات التي لا مزاج ٢٠٦	المقصد الخامس في عوارضها ٢٠٨	المقصد الاول في ان اجسام محددة ٢٠٨	المقصد الثاني صحت قنائه العالم ٢١١	المقصد الثالث الاجسام باقية ٢١١
المقصد الرابع الجواهر يمتنع عليها التداخل ٢١٢	المقصد الخامس وحدة الجوهر ووحدة جزئ متلازمان ٢١٢	المقصد السادس الجسم هل يتغير العرض وضده ٢١٢	المقصد السابع الابعاد متناهية ٢١٣	المقصد الثامن لوعالم غير هذا العالم ٢١٦

مكتبة
الشيخ
السيد



اقول فان قيل ان البسملة مقدمة على الظنية
فلا يجوز العطف بها على المتن من الترتيب والتعقيب
فلا ولي ان يقال وبسبب العطف والغير المنبئ ذكر
فان في هذا الكلام ان المقصود التوضيح
لان قصد التوضيح هو ان لا يورد الاعتراض المذكور
بالحقيق من غير مقدم او يقول ان المراد
فلا وروى حيث لا يلائم ما كان سادس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

متن خطبه كتابه الاشياء الى مقاصد علم الكلام رعاية لبعده الكمال فيسجل ولا يتنم قال الجليل
 امر وحالته ذاته وصفاته وافعاله فانه جامع لجهات علو الشأن لا ينطق الى سرافات نفسه شائبة
 نقصان الجانب برانه جمعة الفاطمة التي نصها ذاته على وجود ذاته واتصافه بجلالاته وبجلالاته المنسقة في
 الآفاق والانفس تجليها بصاير اولى الابصار وتشايد بها اسرار الغيب عن تصويرها نطاق الاظهار
 القوي سلطانه سلطته ونفاذ حكمه اذ لا ينقص على ارادته شئ من الاشياء ولا يجري في ملكوته الا ما
 يشاء الكامل حول قوة المحركة للممكنات من حال الى حال بما دأبوا في اعادته وابداء الشامل طول الفضل
 ونواله فان رحمة وسعت كل شئ على حاله انه قد رجع ما ذكرنا انفس من قوله الذي خلق سبع سموات
 على فلاك الكواكب السبعة السان فان الممكن الاخر من ستمان كرسيا وعرشا ومن الارض مثلهم
 اي مثل السموات والعدد كما ورد في الاثر من ان الارض ايضا سبع طبقات وكل طبقة منها مخلوقة
 وما نعلم جنود ربك الا نود قد اقول نارية بالاقاليم السبعة واخرى بطبقات العناصر الاربعة حيث عرفت سبعا
 بجلال قدرته متعلق خلق وجعل الامرى حكمه او تدبيره ينزل الامر بينهما من السماء السابعة الى الارض السابعة
 حكمته التي عرفت ان حكمته في علمه وفعله وكرمه بني آدم نوع الانسان على غير بالعقل العزيم بالقوى المستعدة
 لا وادراك المعقولات التي جبلت عليها فطرتهم ويسمى عقلا ميوالبا والعلو والقدرة في حاصل لهم بلا كساب المستوي
 عقلا بالملكة واعلم جعلهم املا في نسخة الاصل وامله بنا وبالله الانسان للنظر والاستدلال بالعلوم الضرورية والارتقاء
 في مدارج الكمال ذلك بان يرتقى اقلام الضرورات الى مشايير النمايات ويسمى عقلا مستفادا ثم يكرر
 شأنا مرتين بعد اخرى حتى يحصل ملكة الحفظ في اريد بالاجتم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل وهو
 وان كان مشاير من المستفاد في الضرورات لكنه وسلة اليه متقدمة عليه في التقاء وقد يقال العقل المتفاد من
 ان تصير النفس الناطقة بحيث تشاهد محفولاتها باسرها فمعة واحدة فلا يوجب عنها شئ منها اصلا وعقلا
 هو الغاية القصوى في الارتقاء في الكمال العلمية ومستقر الدوا الاخرى واما في الدوا الاولى فقد يري في الحيات
 في النفوس مجردة عن العلايق البشرية ثم اعزهم عطف على كرم مع عاطف عليهم وملكة ثم على معاني الاصلية
 لدى مواهبهم والمراد بانه اعزهم على السنة الرسل بالتفكر في مخلوقاته واحوالها والتدبر لمصنوعاته وطوارقها
 في قوله ليؤدبهم اي التفكر والتدبر فيها مع ما ذكره في نوع تفصيل لما اجمله من مباحث الالهيات والاستدلال
 عليها بالممكنات في قوله العلى شأنه وما يعقبه الى العلم بوجود صلح لان المحلوقات حاوثة ولا بد للحاوت
 من صلح قديم لا اول له اذ لو كان ايضا حاوتا لاحتاج الى صانع اخر تسلسل اودار فيقوم قائم بنفسه مقوم
 غير فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا حكم الظهور انقائه في اثنان الصادق عنه واحد في صفاته الالوية لا
 تسلك له فيها والا لاختل النظام المشاهد في العالم احد ذاته لا تركيب فيه ولا كان ممكنا وحادثا في ولا يشفع له
 في صاحبه او ولد لعدم تجانبه عن محمد سيد بقدره الخواص من صنفه الذي قصص منه عن الاشياء المشاكركه

This page contains dense handwritten text in Arabic script, continuing the narrative or commentary from the previous page. The text is written in a cursive style and covers most of the page area.

This image shows a blank, aged, cream-colored page, likely an endpaper or flyleaf of a book. The paper has a slightly textured appearance with some minor creases and discoloration, characteristic of old paper. The left edge of the page is bound, showing the underlying structure and some staining. There is no text or other markings on the page.

في صفاته والامثال المعروفة اياه في صفته ذاته متضمنه بصفات لطال الى العظم يقال جل فلان اذ اعظم قدره وجلال
 عقله مبرا عن شوائب النقص جامع لجهات الخالق في الذات والصفات والافعال فمن وجوب ذلك سواء
 فلا يحتاج الى شئ من الاشياء فيما ذكرناه عالم بجميع المعلومات لمسايا من ان المتفطن لعلمه خصوصية ذاته والمحبة
 للعلمية ذات المعلومات ولا شك ان نسبة ذاته الى جميعها على سواء فوجب عموم علمه اليها ولا غيب
 عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء اي لا يبعد ولا يغيب اقل قليل من مثل ذلك فكل من انزل العلم عليه
 فادخل جميع الممكنات لان مقتضى القدرة ذاته وصحة المقدورية مولا لما كان المستلزم فيها فوجب شمول قدره اليها
 على سبيل الاختراع والاشياء اي ملاحظا يقال ختمه اي استدعى اصل الخلق هو الشئ وانشا بفعله كذا في ابتداء
 بفعله من جميع الكائنات خيرا وشرا لان وقوعه بالايديين ليس له ما فاعلمت المعتزلة يستلزم من النشأ بالو
 قدره بصفات الافعال المتقنة المحكمة الخالية عن الاختلال واحسان الاسماء وانما اختار صيغة الفعل اعني قدره
 على متفرد تنبها على انه يستلزم يدل على علمية انصاف ذاته بما ذكره من الصفات فان الاتقان المشي الى قوله تعالى
 صنع الله الذي اتقن كل شئ يدل على علمه وقدرته وادارته كما ان اسما والمشي تنبى عن انصاف المسمى بالصفات
 والتبر عن التقاض ان في موعده من القديم لان اعدام الخلو اذلية وليست بقدرية وانما ذكره مع الاستفهام
 عنه بقدمه ليعارنه لفظا ابدي فانها تذكر ان غالبها معا توخر بتقديم البقاء ربط بالاذلية على طريق الاستيفان تصيغة
 الفعل توحي بالقدم وذلك لانها تكون صفاته الزاين على ذاته قديمة لانها ليست مغايرة له وربط بالاذلية توحي
 بالبقاء فان البقاء ذاته وما سواه انما هو بقاء به وبإرادته وقضى حكمه على ما عدله بالعدم والبقاء هو العلم
 على الوجود فهو اخص من عدم مطلقا الملك توطية لما يذكر من صفاته العقلية وما يتعلق بها وانما ذكره بصفته
 الافعال المناسبة اليها بحجي ويبيد من الابداء بغير الاملاك ويبيد ويقتض من خلقه وينزوي كل ذلك
 على وفق غيبته لا يجب عليه شئ من الافعال كما ينزعم اهل الاعتزال اذ لا حكم فوقه بوجهه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكون
 العقل حكما باطلا يستوفى له الخلق والامر له اليجاد ولكم يفعل يا شأ بقدرته ويحكم ما يريد بحكمته لا مانع لمشيته
 ولا اذ حكمه لا يفعل افعاله بالاعراض العقل لان ثبوت الفرض للفاعل من فعله يستلزم استكمال بعض وثبوت
 علته لفعله يستلزم نقصان في فاعليته وليس يلزم من ذلك عيب في افعاله بل لانها متعلقة على حكمه فاعلم
 الاخص لانها ليست علالة فعاله ولا اغراضه منها فقدره لا رافق والاجالة في الازل شاربه الى القضاء
 الذي يشيعه القدر والرزق عندنا ما ينبغي له حلا لان كان اوجراما والاجل يطلق على جميع من الشئ بالامر
 وعلى آخر الذي يقتضي فيه كوقت الموت وقوله ثم انه بعث اليهم الانبياء والرسول اشار الى ما حث
 النبوات وكلية ثم لا ترضى في الرتبة فان البعث متعلق على احكام كثيرة اشار اليها من سوا الامر بالتمسك الذي
 ذكر فيما سبق ولا يجوز حمله على المهلة بناء على ان ذلك الامر يعرف بالعقل فانه باطل عند المص والرسول نبى
 مع كتاب والنبى غير الرسول من لا كتاب معه بل امر بتابعة شريع من يكلمه كوشع مثلا مصداق اليهم الانبياء
 والرسول المعجزات الظاهرة والاليات الباهرة فان ما يصفى الله به انبياءه في دعوى النبوة يستلزم ما لا يحل
 النكس عن الايمان بفعله وآية ايضا كونه علامة والى على تصديقه اياهم والباطرة الغالبة من بهر القمرا حتى

سئل اولاً تنبأتم قال الحمد لله اعلم
 رقي الى سرادقات قدسية شائبة
 بجمالته وميابة المنسفة في
 خلق عن تصور ما نطق الالهام
 شيا، ولا يجرس في ملكوته الا ما
 عادة وابداء الشامل طوله بفضل
 من قوله الذي خلق سبع سموات
 وعرشاً ومن الارض مثالي
 بات وفي كل طبقة منها مخلوقات
 لعنصر الاربع حيث عزت سبحا
 السابعة الى الارض السابعة
 عقل العزيز بالقوى المستعنة
 في الخصال لهم بلا كتاب المبني
 استدلال بالعلوم الضرورية والارقاء
 ويسمى عقلاً استفاداً ثم يكرر
 جديده ويسمى عقلاً بالفعل وهو
 ناء، وقد يقال العقل استفاد
 حيث منها شيء منها اصلاً وهذا
 ما لا بد له ان يكون قد يربح في الحيات
 عليه وكلمة ثم على معناه الاصل
 لها والتدبر لمصنوعاته واطوارها
 من مباحث الالهيات والاستدلال
 قات حادثة ولا بد للحيات
 كل اودار فيقوم قائم بنفسه معتم
 عنه واحده صفاته الالوية لا
 ان ممكن وحادثاً فلا شفع له
 نفس مثله عن الاشياء المشاككة له
 بالقرى في غسان
 في غسان
 في غسان

مد علم الكلام رعاية لبعثة الكمال في
 ان جامع لجهات علو الشأن لا ينقطع
 نصيبها دالة على وجود ذاته واتصالها
 الى الابصار وتشابهها اسرارها
 لانه اذا استقصى علمه ارادته شئ من الاسرار
 من حال الى حال يجد او افناء
 حاله ثم انهم قد رجع ما ذكره ما اقتبس
 الفلكس الاخر من سبمان كرسية
 والاشرف من الارض حتى سبع طبقات
 بالاقليم السبعة واخرى بطبقات
 وتبين من الامر بين من السما
 وكثر من آدم نوع الانسان على غير ما
 بطرهم ويسمى علم اميونانيا والعلم الصوري
 واصول اقلية تباير الانسان للنظر والا
 الضرورات الى مشاهد النظريات
 من ان يكون من اعتبارها كالمسألة
 من احضارها من ان يراد بالاجتم
 كلفه وسيلة اليه متقدمة عليه في العلم
 محفوظاتها باسرها فمعة واحدة فلا
 العلمية ومستقر في الازال اخر
 ثم انهم عطف على كثر مع عاطف
 سنة الرسل بالتفكر في مخلوقاته واحوالها
 ما في حين نفع تفصيل لما اجمله
 يعقبه الى العلم بوجوده صلح لان المخلوق
 ما حادوا لاحتياج الى صانع اخر فله
 ما حكم لظهور ثباته في انان الصادقة
 في العالم احد ذاته لا تركيب فيه والاك
 سيد يقصد في اللوح من صمد اى

كس
 من خطبة كتابه الانسان الى مفاد
 امره وحاله في ذاته وصفاته وافعاله فانه
 نقصان الجاني برأيه بحجة القاطعة التي
 الآفاق والانسفس شلتها بحجابها
 القوى سلطانته سلطنته ونفاذه
 يشاء الكامل حوله قوة المحولة للممكنات
 ونواله فان رحمته وسعت كل شيء على
 من فلاك الكواكب السبعة الستة فان
 اى مثل السموات والاعداد والروا
 وما يعلم جنود ربك الا وهو قدير اقول تبارك
 بجلال قدرته متعلق بخلق وجعل الامور
 حكيمه التي على ثقافته واحكامه في علمه وفعله
 لا ولا اركان المعقولات التي جبلت عليها
 مقلا بالملكة واعلمهم جعلهم اسلا في شجرة
 في مدارج الكمال وذلك بان يرتقى اولا من
 شامدتها من بعد اخرى حتى يحصل ملك
 وان كان متأخر عن المستفاد في المروءة
 ان تصير النفس الناطقة بحيث تشاهد
 هو الغاية القصوى في الارتقاء والكمال
 في النفوس المجردة عن العلائق البشرية
 لذى هو المهمة والمراد بانه تارجم على
 في قوله ليؤدبهم اي التثقيف والتدبير في
 عليها بالمكنات في قوله العلى شانه وما
 من صانع قديم لا اول له لا ذلوكا ان ايضا
 غير فان ذلك لانه كونه صانعا حقيقا
 شكر له فيها والا لاضل النظام المشاهد في
 ن صاحبه او لولعدم بحاجته من صمد

This image shows a page from a manuscript written in Arabic script. The text is arranged in approximately 25 horizontal lines, filling most of the page. The script is a dense, cursive style, likely a form of Maghrebi or Andalusī script, characterized by its fluid, interconnected letters. The ink is dark, and the parchment or paper shows signs of age, including some staining and a slightly irregular edge. The text appears to be a continuous narrative or a collection of related entries, with some lines starting with larger, possibly decorative or section-indicating letters. The overall appearance is that of a well-preserved but aged historical document.

This image shows a blank, aged, cream-colored page, likely an endpaper or flyleaf from an old book. The paper has a slightly textured appearance with some minor discoloration and a vertical crease running down the center. A dark, irregular border is visible along the left edge, suggesting the binding or the edge of the book's cover. There is no text or other markings on the page.

غلب ضوق ضوا الكواكب ليدعوهم بتكبير الواو التي تنزيههم عن التقاض وتوحيد عن الشرك، وض
التوحيد بالذكريس انذارا من التثنية لمزيد اهتمام بشأنه وبما رويهم بعرفته وجوده وتعليمه بانيات
الكلمات الوصفية الذاتية وتوحيد بانيات الكلمات الفعلية بتكميل اللمعوث اليهم في قوتهم النظرية ويلقوا
احكامه المتعلقة بافعالهم اليهم بتكميلهم في قوتهم العملية بمشدين ومنزوين بوعده بنعيم القيم ووعيد
بناوهم فاقام لهم على المكلفين الحق واوضح الحجة فانقطعت بذلك عذارهم بالكيفية قال الله تعالى لا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل وامان نشاء على شامق جبل لم يبلغه دعوة نبي اصلافه معذور عند الاشارة في
ترك الاعمال والايمان ايضا ثم ختمها باجلهم قدر مرتبة وشرفا والمهم بدراستهم عايندى به في ظلمات الهوى وشرفهم
نسبا فان الله اصطفا من اشرف القبائل كما شق بلطيف المشهور وان كانهم مخرسا مكان عرس الطهيم
منشأ موضع نبات واكرمهم مختار مكان اقامة من حذبها مكان اذ اقام به والمراد بهن الثلثة مكة مشرقها الله فان
الامكن لها مخر في زكا، الاخلاق وطهارتها وطلب الاوصاف ووسامتها وحسن الافعال وكرامتها وهي
ازكي السلاطين المشركين الذين هم بحس قدره واعلمها بقوله تعالى فلا تقربوا المسجد الحرام بعدتها منهم متذوا وطها
واجبها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الطيب كل من بلد واحمل الى واكرمها عند الله لقوله عا كل خير ارض الله
واحت ارض الله الى الله واقوتهم دنيا واعدهم ملكة الدين والملة متحاران بالذات ومختلفان بالاعتبار
فان الشريعة من حيث انها يطاع بها تسمى دنيا ومن حيث يحق عليها تسمى ملة وان كان شريعة اقوم واعل
مخلوه عن الاصار والكاليث الشافعية التي كانت على اليهودي وجوز قطع موضع النجاسة وجملة البيوت مع
الحايضة في بيت احد وتعين القود ومن التخييف المخرق المقتوح لمحاسن الاداب الذي كان في دين
النصارى من فحاشات النجاسات ومباليصة الخبيثات تعين العفون القياص الى غير ذلك وادسهم لمة الاول
كالوسط بين الافضل كدرك جعلناكم امة وسطا واسدعهم اصوبهم قبله فان الكلمة اول بيت وضع للناس
مباركا واسمها السقلاية واسمهم عصية فان الانبياء معصون وكان عدم الذنم واقوتهم في العصية لان
اسمهم ائمة على نبيهم في النبي فلم يامرهم بالاجرة والكرهم حكمه علمية وعلمية كما سير به سيرة لمن تتبعها واعزهم
فانه حق بارز غيب عن سائر قال الله تعالى وننظر ان الله نرا عن رأى بالغا في العز والغلبة سيد البشر كما استمر
في الخمر المبعوث الى الاسود والاقمر الى العرب واليه ونيل الانبياء والجن الشفيع المشفع المقبول الشفاعة
يقال شفاعة ان قبلت شفاعة يوم الحذر كبر الشين من حذر حذر وحذر حبيب الله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
يحكم الله الى القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم كني عم بابي القاسم لان القاسم اكر اولاده واما
الله يقسم للناس خطوبهم في دينهم ودينهم وذكر الابح مبالغة في مبالغة النعمة وانزل الله عطف على
ختمه واسمها الى الطير حواء الدالة على نبوة فانه السابق على وجه كل زمان والابرار على كل لسان بكل مكان
كتابا عربيا مبينا اي ظاهرا ايجازا او مظهر الاحكام من ايات بمعنى ظهر او اظهر او افاضلها ديهتم داهم
عليهم نعمة ورضي لهم الاسلام وديننا ماخوذ من قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الآية كتابا بل من كنى بابا
عربيا كرام ضيا جاعا لما نفع لا يحصى في قرآن ومقودا فدا لان كلامهم مع مرفعة الى الاحمال والحدوث فيها واغايات

في اواخر السور ومواقف في فواصل الآيات محفوظا في العلوب ويرى في الصدر ومقروا بالاسكن
في المصاحف وصف القرآن بالقوم ثم خرج ما يدل على انه من العبارات المنظومة كما هو منبذ السلف حيث
قالوا ان اللفظ والقراءة والكتابة واحدة لكن متعلقا اعني محفوظا المقروا المكتوب قديم وما يتوهم من ان ترتب
الكلمات والحروف وعروض الالفاظ والوقوف ما يدل على حدوثها فباطل لان ذلك لقصور في الالفاظ والقراءة
واما ما استشهد من الشيخ الى الحسن الاشعري من ان القديم مخفي بزيادة في قديمه من العبارات لاداة فقد قيل
انه غلط من الناقل نشأه اشتراك لفظ المعنيين ما قبل اللفظ وبين ما يقوم به من وسر وادكر فكر وضو جافيا
بحر ان شاء الله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لا يجوز اليه الباطل سبيلا من جهة من الجهات الا انه
خص اثنين للبهتين لان من ياتي شيئا ياتيه غالبا من قراءه او من خلفه ولا ينطق اليه نسخ اى لا ياتي حكمه بعد
زمانه ثم وذلك لقطع الوحي بعد وتقرر احكامه الى يوم القيمة ولا تحريف في اصله بان يبدل حكماته عن
مواضعها كما فعلت اليهود بكلم التوراة او وصفه بان يغير مثلا اعرابه او تشديد كما غيرت النصارى تشديد
ما نزل اليهم في الانجيل من قوله ولد له عيسى من جارية غزرا اى جعله مثولا لها وانما لم ينطق الى القرآن تحريف
اصلا لقوله وانما لم يفظون ولما توافاه اشياء الى مباحث الامامة فانها وان كانت من فروع الدين الا
انها الحقت باصوله ودفع الحرافات اهل البع والابواء وصونا للائمة المهديين عن مطاعهم كيلا
ينقض بالغاصرين الى سوء اعتقاد فيهم ونقض اصحابه لنصب الكرمهم واتقام بخا ابكي اذ قد نزل فيه وبخبرها
الاتق وقد علم ان الكرمهم عند الله اتقام وانما الى ان اعتقاد امامته بالبيعة والاجماع واحقه خلافتهم واوام
فانه هم جعله خليفة في اامة الصلوة حال حيوة فابرم فواعد الدين احكامها ومهد بسطها ومطاعا من وكس
تصلبه في دفع ما في الزكوة معطلين بان صلوة هم كانت سكتا لهم دون صلوة ورفعي منانية وشهد
يقال شيد البناء طوله واقام الاود ورفعي الشفق الاود الاعوجاج والرفعي ضد الشفق وهو الشق ولم
الشعث يقال له الله شعته اى صنع وجمع ما تعرف من امون وشهد الثمة الخلل قام قيام الاوبار جهم
ودنيهم الايدوزن السيد هو القوى وجب المصلح اجبها ودرا المفسد دفعها الاوام واخرام
وكناه في دفع المفسدان قتل مبليمة الكذاب في خلافتهم وبيع من بعد من الخلفاء الراشدين سيرة ائمة
اتباعه وهو تحريك الناس ما بقي من رسم النبي والشرع وبيرة طريقته وتجبروا في التثابة الجبابرة جمع العاني وهو الخاوة
لقد وجم للبتار وهو الذي يقتل على الغضب وكسر والعناق الكاسرة جمع كسرى بنه الكاف وكسر ما عسر
خز ووهلقت ملوك الفرس حتى ضا وايربيرة الافاق واشرفت الافاق بذلك على الاشراق ورشوا المشارق
والغارب بالشراف بالعلوم والاعتقادات الحقبة ونحايه سن الافعال المرضية ويجارم الاخلاق الزكية وظفروا
الظواهر من النسوق من الخواص عن الطاعة والبطالة بكسر الباء وهي كسرة الخوذية الى اعمال المهمات والبطون
من الزنج وهو الميل الى العقائد الزائفة الباطلة والجهالة والخرقة وهي الشرذبة من الحق والباطل والفضالة وهي
سلوك الايوصل الى المطا حيلة الله عليه صلوة تكافي فائلا سابق بلانية سابق مشقة وعناية في انطق الباطل
انفانية وتضامني شابه حسن ثمانية نفعه وكفايته في الظهار الحق واعلانه وعلى كبحهم الهدى ومصايهم البرج ماطل

في اواخر السور ومواقف في فواصل الآيات محفوظا في العلوب ويرى في الصدر ومقروا بالاسكن
في المصاحف وصف القرآن بالقوم ثم خرج ما يدل على انه من العبارات المنظومة كما هو منبذ السلف حيث
قالوا ان اللفظ والقراءة والكتابة واحدة لكن متعلقا اعني محفوظا المقروء المكتوب قديم وما يتوهم من ان ترتب
الكلمات والروف وعروض الالفاظ والوقوف ما يدل على حدوثها بل ان ذلك لقصور في الالفاظ والقراءة
واما ما اشتهر من النسخ الى الحسن الاشهر من ان القديم مخفي بزيادة في قريته عن هذه العبارات لاداة تقدير
انه غلط من الناقل نشأه اشتراك لفظ المعنيين ما قبل اللفظ وبين ما يقوم به من وسر وادكر فكر وضو جافيا
بحرنا شاء الله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لا يجوز اليه الباطل سبيلا من جهة من الجهات الا انه
خص اثنين للبهتين لان من ياتي شيئا ياتيه غالبا من قراءه او من خلفه ولا ينطق اليه نسخ اي لا ياتي حكمه بعد
زمانه ثم وذلك لقطع الوحي بعد وتقرر احكامه الى يوم القيمة ولا تحريف في اصله بان يبدل حكماته عن
مواضعها كما فعلت اليهود بكلمة التوراة او وصفه بان يغير مثلا اعرابه او تشديد كما غيرت النصارى تشديد
ما نزل اليهم في الانجيل من قوله ولدا لله عيسى من جارية غزرا اي جعله متولد منها وانما لم ينطق الى القرآن تحريف
اصلا لقوله واناله حافظون ولما توافاه اشياء الى مباحث الامامة فانها وان كانت من فروع الدين الا
انها الحقت باصوله ودفع الحرافات اهل البع والابناء ووصونا للآئمة المهديين عن مطاعهم كيلا
ينقض بالغاصرين الى سوء اعتقاد فيهم ونقض اصحابه لنصب الكرمهم واتقام بخياليكم اذ قد نزل فيه وبخبرها
الاتق وقد علم ان الكرمهم عند الله اتقام وانشار الى ان اعتقاد امامته بالبيعة والاجماع واحقه خلافتهم واولام
فانه من جعله خليفة في اامة الصلوة حال حيوة فابرم فواعيد الدين احكامها ومهد بسطها ومطاعا من وكس
تصلبه في دفع ما في الزكوة معطلين بان صلوة ثم كانت سكتا لهم دون صلوة ورفعي منانية وشديد
يقال شديد البناء طوله واقام الاود ورفعي التفت الاود الاعوجاج والرفعي ضد التفت وهو الشق ولم
الشعث يقال له الله شعثا اي صلح وجمع ما تعرف من امون وشعث الثمة الخلل وقام قيام الاوبار جرمهم
ودنيهم الايدوزن السيد هو القوى وجب المصلح اجبها ودرا المفسد دفعها الاوام واخراج
وكفاه في دفع المفسدان قتل مبليمة الكذاب في خلافتهم وبيع من بعد من الخلفاء الراشدين سيرة ائمة
اتباعه وهو تحريك الناس ما بقي من رسم النبي والشرع وبيرة طريقته وتجبروا في التفت الجبابرة جمع العاني وهو الخاؤ
الخدوم واليتار وهو الذي يقتل على غضب وكسر والعناق الكاسرة جمع كسرى بنه الكاف وكسر ما عسر
خسر وهو ملوك الفرس حتى ضا وايربيه الافاق واشرفت الافاق بذلك على الاشراق ورشوا المشارق
والغارب بالاشراق بالعلوم والاعتقادات الحق وخايسن الافعال المرضية ويحكموا الاخلاق الزكية وظفروا
الظواهر من الفسوق من الخواص عن الطاعة والبطالة بكسر الباء وهي كسرة الخودية الى اعمال المهمات والبولط
من الزنج وهو الميل الى العقائد الزائفة الباطلة والجهالة والخرقة وهي الشرذبة من الحق والباطل والفضالة وهي
سلوك الايوصل الى المطا حيلة الله عليه صلوة تكافي فائلا سابق بلانية سابق مشقة وعناية في انطق الباطل
انفانية وتضامني شابه من ثمانية نفعه وكفايته في الظهار الحق واعلانه وعلى كبحهم الهدى ومصايهم الرجى ماطل

۱۰
 مائة قوائم من سائر
 الى مقامات من سائر

من على الصداقة والروايع بين الرضا والارواح
 في كتابه
 في كتابه
 في كتابه

والفكر اذ في الحق ليعين به انه غير زكاه كثير الماء مولى من زخر امتد وارفع ومنهم من طيب ليعين به الحق بالليل
فلا يعبر بين الرطب واليابس والفاض والناقي وجاب رجل خيل الرجل مع الرجل مع موخلاف الفارس والليل الزمان
يحب كمال العسكر باس به خفيه وقوية اشار الى وجهه في جانب المشبه في كلا التشبيهين بقوله في جمل
من كلام القوم يتعلمون ولا يستعملون عقلا يعرفون ما اخذت ام سمعت وسبح في رقيق ركيك ما وجد
ام متين اي قوي فصار جميع ما ذكرنا باعنا له على ناليف الكتاب كما اشار اليه بقوله فخراني اي سافني وبعثت الى
الخطب والشفقة على اهل الطلب لهذا العلم ومن لم يجد الحق فليس فيه اربح حاجة الى ان كتب هذا اشار به الى كتابه
مقتضا متوسطا لا مطلقا لا مطلقا ولا مختصرا خلايا بيان اودعته اوردت فيه آيات الباب خلاصة
المعقول وميزت فيه القصر من الكتاب ولم ان لم اترك هذا سبعا وطاعة في تحرير المطالب الكلاسيكية وتقرير المبدأ
الاتقافية وتركتم للبحث تتجمل في مشيها كالمبدأ لا في الحالة ايضا ما منعوله والشبه تتضال تتضاهي وتختل
اقتضاها كالمبدأ ظهرت مقابله وانكشف سوائه وبهتت في الشبهة والتزييق للارباب والهدم والتبرص
اي الاحكام المقاصد على نكت هي بنابغ التحقيق وفقرته الى نطاق الترفيع الكلتية طائفة من الكلام منقحة مستقلة
على لطيفة مؤشاة والقلوب واليسوع عين الماء والفقرة بالسكون فقام الغلو ويطلق على اجود يست في القضية
تشيها له وعلى قربة الاسما ايضا وانما انظر من الموارد ومواضع الورود من ورواها الى المصادر
مواضع الخوف من صدر اذ ارجع وانما في الخارج قبل ان اضع قدس في المداخل ارجع القاهر الى ارجع
انما في قدامت مل فيه من قصور فانيه واتمه ارجع البصر من بعد اخرى مل رى من قطرة رى شقي فاشق وقوم
حافظا حال من فاعل كتب وما في حيزه من اودعته وما عطف عليه اي فطنت كل من حافظا لا واضاح التي ينبغي
ان يحافظ عليها را من امير اباي العباد متبعها موشيا باطنها به مقام الرمز والاشياء فليقلد بالغ في تحرير
كتاب به وقطع طالبيه حتى جاء متعلق بتلك الافعال المذكورة كما اوردت ووقى الله وسرورة اتمام ما قصدت ثم بين
بحسب على وفق ارادته بقوله جاء كلاما لا عوج فيه ولا ارتباب ولا جمل في اي لا ترد ولا اضطراب شتبا صادرا
او ايل ورواها واض متصانقا سوابقه ولو اجمعه وقوله كبريا بل من كلاما من اباي الجليلان لم يظنه ما يسهلها من
قبل انس واجبات وكنت برمة من الزمان مدة طويلة منه اجيل راي اديع وارو قد ارجى كما يفعله الياسر حال
تفكر في الياسر او ابراهيم من المواصلة في الشاوق كان كلاما من الشاويرين يا مرصا جبهه ما يراه وانشا ور
دون التي جمع نية وهي العقل لانه ينهي عن الفخا من احد قائل مع تعدد مخاطبه باس من الخطبة والضمير اليك ومن
جمله خالها سلطان الهند محمد شاه جونغ وكثر الراغبين فيها وقوله في حق متعلق باجمل ما عطف عليه ارفها
اليه يقال زفت العروس الى زوجها ارف بالضم زفا وزفا فاعرف قدرا وتغير بها كمن موقف من عند
الله موقف جمع موقف من الوقوف بمعنى اللبس نوع الدين فيها بالسيف والسنان ومنه متعلق ناظر مستغنى
الى مواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى الدابة وفيه اشار الى اسم الكتاب ينصر فيها بالحجة والبرهان
ولا بد لكل الاعزاز من هذه النشرة فان السيف القاصد الخاطي اذ لم يحسن الحق كما قيل فخراني لا عيب
وموثر بل طيف ليعتبر به عند التلاعب حتى وقع غاية لاجالة الرلى وما عطف عليها الاخير على من لا يوازن

هذا هو المقصود من الكتاب
في بيان الحق والاشياء



من وازنت بين الشيين اذا وضعت احدهما بالآخر لتعرف بهما ان لا يوازن الا في ولا يقابل باجود وهو
عنى من ان يباين غير ويغاض واجل من ان يباين والمخاض اجل من متعلق بالمباينة اي ما يمكن ان يتعلق به فلا
يتصور ان يتأخر احدا صلا ومواعظ من مكل ابلاد وسيا من اى حفظ وضبط العباد وشا فاعلم عن النسبة
في اعظم واعلام منه لا ومكانا وانما راحة وشا فاعلم ان ذلك اذا كان شيا وانما شيا فاعلم ان النسبة
زواج القلب اذا اضطرب وفلان رابط للجاني اي يرتبطه عن الفرار لشجاعة وشا فاعلم ان النسبة
واروهم سيفا وشا فاعلم ان النسبة فارتاع اي افرغته فخرج وابسطهم ملكا وشا فاعلم ان النسبة
انصارا واعوانا واجمعهم للفضائل النفسية التي اصولها ثلثة للكمة والعفة والشجاعة والاولام بالرياء الانسية من
شيد ربح واحكم مؤاخذ الدين بعد ان كادت تهديم واستيق حياث الكرم بقية روجه حين ردت ان تفهم ربح
رايات العالي اوان زمان ناهزت قاربت الانكاس للانقلاب على رؤسها وجود مكارم الشريعة الفضائل
لله على الهاء الشيع ولو ابلد لفظ الكارم بالعلم كان افسد وقد اوردت اعلمت بالاندراس بالانجاء محرمات
الاكاسر بالارث والاستحقاق جلال الدنيا والدين ابواسمى لالت الاطال متتابعة لهواه والاقرار من غير اضافة
مدادها قد شاع في عباداتهم كمن لا حصة من امثاله او لى فيه مبالغة غير خفية والى ادبته انما بطلت لسان
ولوق جنان اي برغبة وافرة توجب طلاقة اللسان ورتبة قلب تامة يلزمها الاصلاح المستدعي لاجابة ان يوم
ايام دولته ويتبعه بما حوله اعطاه وملكه في راطر لا يوقعه لان يكسب به باخولة الايضيين ذكر اعملا في من الدار
واجرا جزيلة وادار اقراره على ذلك فديره وبالاجابة جديره والكتاب مرتب على سنة موافق وذلك لان ما يتركه
امان يجب تقديمه في علم الكلام وهو الموقف الاول في المقدمات والواجب واما ان ينج في فيه لا ينجح واحد من
الاسماء الثلاثة للوجود وهو الموقف الثاني في الامور العامة او ما يخص فاما بالمكن الذي لا يقوم بنفس بل بغيره وهو
الموقف الثالث في الاخرى وبالممكن الذي يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع في الجواهر واما بالواجب فاما باعتبار
ارسال الرسل وبعثه الانبياء هم وهو الموقف السادس في السموات والابا اعتبار وهو الموقف السامس
في الكهيات والوجه في التقدم والتأخير المقدمات يجب تقديمها على الكل والامور العامة كالمبادئ العامة
والسموات متوقفة على الكهيات المتوقفة على مباحث الممكنات واما تقديم العرض على الجوهر فلانه قريب من
باجوال الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باجوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتتالية في
زمان متناه على عدم تركها من الجواهر الا اذا لانتا على ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظر الى ان وجوده هو
متوقف على وجوده **الموقف الاول** في المقدمات وهو مراد سنة الموضع الاول فيما يتعلق في كل
علم واما المراد بالباية فيجب تقديمه في هذا العلم كما ستعرف ولم يرد بوجوب تقدمه انه لا بد منه عقلا بل
اريد الوجوب اللفظي الذي مرجع اعتبار الاولى والاخرى في طريق لا وفيه مقاصد سنة ايضا الاول في
اي توفيق العلم الذي يطل عليه دانا وجب تقدمه فيكون طلبة على بصيرة في طلبه فانه اذا تصور به
سواء كان في الخلق اسم اذ ساء فلهذا حاله اجالية باعتبار ان ملك يضبطه ويمنع على اعادة الاضداد التي
بغيره وان في ذلك في طلبه لا يغيره بصيرة في فان من كبر من علماء الجاهلية في اطل اوسل في طلبه سواء وعلى ان في

هذا هو المقصود من الكتاب
في بيان الحق والاشياء

هذا هو المقصود من الكتاب
في بيان الحق والاشياء

هذا هو المقصود من الكتاب
في بيان الحق والاشياء

هذا هو المقصود من الكتاب
في بيان الحق والاشياء

هذا هو المقصود من الكتاب
في بيان الحق والاشياء

هذا هو المقصود من الكتاب
في بيان الحق والاشياء

هذا هو المقصود من الكتاب
في بيان الحق والاشياء

هذا هو المقصود من الكتاب
في بيان الحق والاشياء

١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠
 ٢٠١
 ٢٠٢
 ٢٠٣
 ٢٠٤
 ٢٠٥
 ٢٠٦
 ٢٠٧
 ٢٠٨
 ٢٠٩
 ٢١٠
 ٢١١
 ٢١٢
 ٢١٣
 ٢١٤
 ٢١٥
 ٢١٦
 ٢١٧
 ٢١٨
 ٢١٩
 ٢٢٠
 ٢٢١
 ٢٢٢
 ٢٢٣
 ٢٢٤
 ٢٢٥
 ٢٢٦
 ٢٢٧
 ٢٢٨
 ٢٢٩
 ٢٣٠
 ٢٣١
 ٢٣٢
 ٢٣٣
 ٢٣٤
 ٢٣٥
 ٢٣٦
 ٢٣٧
 ٢٣٨
 ٢٣٩
 ٢٤٠
 ٢٤١
 ٢٤٢
 ٢٤٣
 ٢٤٤
 ٢٤٥
 ٢٤٦
 ٢٤٧
 ٢٤٨
 ٢٤٩
 ٢٥٠
 ٢٥١
 ٢٥٢
 ٢٥٣
 ٢٥٤
 ٢٥٥
 ٢٥٦
 ٢٥٧
 ٢٥٨
 ٢٥٩
 ٢٦٠
 ٢٦١
 ٢٦٢
 ٢٦٣
 ٢٦٤
 ٢٦٥
 ٢٦٦
 ٢٦٧
 ٢٦٨
 ٢٦٩
 ٢٧٠
 ٢٧١
 ٢٧٢
 ٢٧٣
 ٢٧٤
 ٢٧٥
 ٢٧٦
 ٢٧٧
 ٢٧٨
 ٢٧٩
 ٢٨٠
 ٢٨١
 ٢٨٢
 ٢٨٣
 ٢٨٤
 ٢٨٥
 ٢٨٦
 ٢٨٧
 ٢٨٨
 ٢٨٩
 ٢٩٠
 ٢٩١
 ٢٩٢
 ٢٩٣
 ٢٩٤
 ٢٩٥
 ٢٩٦
 ٢٩٧
 ٢٩٨
 ٢٩٩
 ٣٠٠
 ٣٠١
 ٣٠٢
 ٣٠٣
 ٣٠٤
 ٣٠٥
 ٣٠٦
 ٣٠٧
 ٣٠٨
 ٣٠٩
 ٣١٠
 ٣١١
 ٣١٢
 ٣١٣
 ٣١٤
 ٣١٥
 ٣١٦
 ٣١٧
 ٣١٨
 ٣١٩
 ٣٢٠
 ٣٢١
 ٣٢٢
 ٣٢٣
 ٣٢٤
 ٣٢٥
 ٣٢٦
 ٣٢٧
 ٣٢٨
 ٣٢٩
 ٣٣٠
 ٣٣١
 ٣٣٢
 ٣٣٣
 ٣٣٤
 ٣٣٥
 ٣٣٦
 ٣٣٧
 ٣٣٨
 ٣٣٩
 ٣٤٠
 ٣٤١
 ٣٤٢
 ٣٤٣
 ٣٤٤
 ٣٤٥
 ٣٤٦
 ٣٤٧
 ٣٤٨
 ٣٤٩
 ٣٥٠
 ٣٥١
 ٣٥٢
 ٣٥٣
 ٣٥٤
 ٣٥٥
 ٣٥٦
 ٣٥٧
 ٣٥٨
 ٣٥٩
 ٣٦٠
 ٣٦١
 ٣٦٢
 ٣٦٣
 ٣٦٤
 ٣٦٥
 ٣٦٦
 ٣٦٧
 ٣٦٨
 ٣٦٩
 ٣٧٠
 ٣٧١
 ٣٧٢
 ٣٧٣
 ٣٧٤
 ٣٧٥
 ٣٧٦
 ٣٧٧
 ٣٧٨
 ٣٧٩
 ٣٨٠
 ٣٨١
 ٣٨٢
 ٣٨٣
 ٣٨٤
 ٣٨٥
 ٣٨٦
 ٣٨٧
 ٣٨٨
 ٣٨٩
 ٣٩٠
 ٣٩١
 ٣٩٢
 ٣٩٣
 ٣٩٤
 ٣٩٥
 ٣٩٦
 ٣٩٧
 ٣٩٨
 ٣٩٩
 ٤٠٠
 ٤٠١
 ٤٠٢
 ٤٠٣
 ٤٠٤
 ٤٠٥
 ٤٠٦
 ٤٠٧
 ٤٠٨
 ٤٠٩
 ٤١٠
 ٤١١
 ٤١٢
 ٤١٣
 ٤١٤
 ٤١٥
 ٤١٦
 ٤١٧
 ٤١٨
 ٤١٩
 ٤٢٠
 ٤٢١
 ٤٢٢
 ٤٢٣
 ٤٢٤
 ٤٢٥
 ٤٢٦
 ٤٢٧
 ٤٢٨
 ٤٢٩
 ٤٣٠
 ٤٣١
 ٤٣٢
 ٤٣٣
 ٤٣٤
 ٤٣٥
 ٤٣٦
 ٤٣٧
 ٤٣٨
 ٤٣٩
 ٤٤٠
 ٤٤١
 ٤٤٢
 ٤٤٣
 ٤٤٤
 ٤٤٥
 ٤٤٦
 ٤٤٧
 ٤٤٨
 ٤٤٩
 ٤٥٠
 ٤٥١
 ٤٥٢
 ٤٥٣
 ٤٥٤
 ٤٥٥
 ٤٥٦
 ٤٥٧
 ٤٥٨
 ٤٥٩
 ٤٦٠
 ٤٦١
 ٤٦٢
 ٤٦٣
 ٤٦٤
 ٤٦٥
 ٤٦٦
 ٤٦٧
 ٤٦٨
 ٤٦٩
 ٤٧٠
 ٤٧١

[illegible]

عن اعراض الزاوية وذلك مثل قولهم لا يتداخلان والاعراض لا تتنقل لا يقال ذلك البحث انما يورث
هذا العلم على سبيل البرهان لا على سبيل الاستدلال ان يكون راجعا الى احوال موضوعه لاننا نقول ليس كل بحث من
الامور البسيطة بذاتها حق يكون من البادى المطلقة المستغنية بالكلية عن البيان فلا بد من بيان في علم فان بين
في هذا العلم فهو من مسائل موضوعه ان يكون راجعا الى احوال موضوعه وليس كذلك كما عرفت ولا شبهة في جواز كون
بعض مسائل علم جبراء لمسايل اخرى منه اذ لم يتوقف الاولى على الاخرى فتكون مسئلة من جهة ومبدأ من جهة
اخرى كما سباني او في علم اخرى او ان بين في علم اخر كان علم اعلم منه من علم الكلام بين مباديه في علم شرعي
او لا يجوز ان يبين مباديه في علم غير شرعي ولا الاحتياج ليس العلوم الشرعية على الاطلاق الى علم غير شرعي
وانه اي ثبوت علم شرعي اعلم من علم الكلام باطل انما قالوا لقائل ان يقول ان مبادى العلم الاعلى قد بين وان كان على
قلة في العلم الادنى فاللازم على ذلك التفسير ثبوت علم شرعي بين فيه مبادى علم الكلام او احتياجه مبادى علم غير
شرعي فان سلم بطلان الثاني فقد انقضى بطلان الاول لان يقال ليس لنا علم شرعي بين فيه ما نحن بصدد ان
موضوع العلم لا يبين فيه وجوده وذلك لان العلم لا يثبت الاعراض لموضوعه ولا شك انه متوقف على
وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا بينا فيه واللازم ان يتوقف على نفسه واعتبر من عليه بان اثبات العرض الذي
موجود الوجود متوقف عليه واما اثباته فلا يجوز اوصلا واجبا بان الوجود المطلق مشترك بين الموجودات باسرها
فلا يكون عرضا ذاتيا لشي منها واما الوجود والخاص بواحد منها فهو جزئي حقيقي لا يحل على شئ قطعا وراجعا الى اعتبار
الوجود وما عداه من الاعراض الذاتية يتوقفها عليه لم يستحسنوا ان يجعل معها في قرن واحد فيطلب اثباته
مع اثباتها في علم واحد فلو لم اذا كان موضوع ذاتي اما كون اثبات الصانع بينا بذاته فلا يحتاج الى بيان
اصلا او كونه مبينا على سواه كان شرعيا ولا فان بيان وجود الموضوع انما يجوز في الاعلى الذي هو مواع
موضوعا دون الاول لان الاخص ثبت في الامم بانك منه اليه والى غير دون العكس القسما فيكون
اثباته بينا كونه مبينا في علم اعلم من الكلام باطلان اما بطلان الاول فاما لا ينبغي ان يشك فيه واما بطلان الثاني
فقد خالف فيه الازموني حيث جرد ان يكون ذاته مسلم الاية في الكلام بينا في العلم الاكبر الباحث عن اصول
الموجود بما هو موجودا المنقسم الى العاجب وغيره ويومر وديان اثباته في موضوعه الاعلى في علمنا جبراء وايضا
كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعي بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا مع كونه اعلى منه ما شك
ايضا فان قلت العلوم الذي جعلته موضوع الكلام ما ذا حال اثباته قلت هي بمنزلة بذاتها غير محتاجة الى بيان كائنه
الموجود الذي هو موضوع العلم الالهي ولا ينبغي اثباتها سوى علمها على غير ما يجابا بغيره وقيل مولى موضوع
الكلام الوجود بما هو موجودا من حيث هو موضوع غير شرعي والقابل للثبوت منهم حجة الاسلام وعقار الكلام ان
الالهي التارك له ان موضوعه ايضا هو الموجود مطلقا باعتباره بعنوان البحث منها الى الكلام على قانون
الاسلام خلاف البحث في الاكبر فان على قانون عقولهم وافق الاسلام اوضاعا فيها ايضا الى القول الاول نظر من جازي
الاول انه قد بحث في علم الكلام عن احوال العلوم والحال عن احوال امور لا باعتبارها موجودة في الخارج
اي بحث في علم احوال امور لا يتوقف على احوال على وجودها كمال الامور في الخارج سواء كانت موجودة في علم ام لا

هذا العلم على سبيل البرهان لا على سبيل الاستدلال

فلا يكون عرضا ذاتيا لشي منها واما الوجود والخاص بواحد منها فهو جزئي حقيقي لا يحل على شئ قطعا وراجعا الى اعتبار الوجود وما عداه من الاعراض الذاتية يتوقفها عليه لم يستحسنوا ان يجعل معها في قرن واحد فيطلب اثباته مع اثباتها في علم واحد

فقد خالف فيه الازموني حيث جرد ان يكون ذاته مسلم الاية في الكلام بينا في العلم الاكبر الباحث عن اصول الموجود بما هو موجودا المنقسم الى العاجب وغيره ويومر وديان اثباته في موضوعه الاعلى في علمنا جبراء وايضا كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعي بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا مع كونه اعلى منه ما شك ايضا فان قلت العلوم الذي جعلته موضوع الكلام ما ذا حال اثباته قلت هي بمنزلة بذاتها غير محتاجة الى بيان كائنه الموجود الذي هو موضوع العلم الالهي ولا ينبغي اثباتها سوى علمها على غير ما يجابا بغيره وقيل مولى موضوع الكلام الوجود بما هو موجودا من حيث هو موضوع غير شرعي والقابل للثبوت منهم حجة الاسلام وعقار الكلام ان الالهي التارك له ان موضوعه ايضا هو الموجود مطلقا باعتباره بعنوان البحث منها الى الكلام على قانون الاسلام خلاف البحث في الاكبر فان على قانون عقولهم وافق الاسلام اوضاعا فيها ايضا الى القول الاول نظر من جازي الاول انه قد بحث في علم الكلام عن احوال العلوم والحال عن احوال امور لا باعتبارها موجودة في الخارج اي بحث في علم احوال امور لا يتوقف على احوال على وجودها كمال الامور في الخارج سواء كانت موجودة في علم ام لا

فلا يكون عرضا ذاتيا لشي منها واما الوجود والخاص بواحد منها فهو جزئي حقيقي لا يحل على شئ قطعا وراجعا الى اعتبار الوجود وما عداه من الاعراض الذاتية يتوقفها عليه لم يستحسنوا ان يجعل معها في قرن واحد فيطلب اثباته مع اثباتها في علم واحد

فقد خالف فيه الازموني حيث جرد ان يكون ذاته مسلم الاية في الكلام بينا في العلم الاكبر الباحث عن اصول الموجود بما هو موجودا المنقسم الى العاجب وغيره ويومر وديان اثباته في موضوعه الاعلى في علمنا جبراء وايضا كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعي بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا مع كونه اعلى منه ما شك ايضا فان قلت العلوم الذي جعلته موضوع الكلام ما ذا حال اثباته قلت هي بمنزلة بذاتها غير محتاجة الى بيان كائنه الموجود الذي هو موضوع العلم الالهي ولا ينبغي اثباتها سوى علمها على غير ما يجابا بغيره وقيل مولى موضوع الكلام الوجود بما هو موجودا من حيث هو موضوع غير شرعي والقابل للثبوت منهم حجة الاسلام وعقار الكلام ان الالهي التارك له ان موضوعه ايضا هو الموجود مطلقا باعتباره بعنوان البحث منها الى الكلام على قانون الاسلام خلاف البحث في الاكبر فان على قانون عقولهم وافق الاسلام اوضاعا فيها ايضا الى القول الاول نظر من جازي الاول انه قد بحث في علم الكلام عن احوال العلوم والحال عن احوال امور لا باعتبارها موجودة في الخارج اي بحث في علم احوال امور لا يتوقف على احوال على وجودها كمال الامور في الخارج سواء كانت موجودة في علم ام لا

كالنظر والدليل فيقال مثلا النظر الصحيح فيقول العلم ام لا والدليل وجهه والتركيب ان يتقسم الى كذا فان من كل ما سلكه
كانت قد لا يثبت فيها وجود موضوعاتها في الخارج واما الوجود في الزمان فمهم اي المتكلمين لا يقولون به فيقال
النظر والدليل وكذا العلوم الخاوي والحال من الموجودات الزمنية فينبغي ان تحت الوجود بما هو موجودا ولا شك
ان احوالها انما تعرضها من حيث انها موجودة مطلقا فلا اشكال في ثبوت قانون الاسلام بما هو الحق من مسائل
الكلامية اذ المسائل الباطنة خارجة عن قانون الاسلام قطعا فان زعم القائل ان الكلام هو من مسائل الباطنة فخطا
وورد عليه ما اشار اليه بقوله وهذا العدوي يكون السائل حجة على قانون الاسلام لا بغير العلم اي علم الكلام مما ليس بعلم
الكلام كيف وكل من صاحب السائل الحق والباطلة يدعي ذلك ان يكون مسأله حجة على قانون الاسلام من ان هذا
الزعم منه باطل قطعا لان الخطي من ارباب علم الكلام ومسائل من مسائل الكلام كما اشير اليه وان كفر ذلك الخطي بالحق
المعزى يكون تفسيرا من القائلين بانصافه بصفات الاجسام المتشعبة بالكلية او بغيره كالمعزى وقد
جواب عنه بان المراد بكون الباحث على قانون الاسلام ان تكل المسائل ما حوالة من الكتاب والسنة وما
اليها فيتناول الكل والقائل ان يقول ان لم يجعل حقيقة كون البحث على قانون الاسلام في موضوع لم يتوقف
تأخير العلوم على تأخير الموضوعات ومما بطل الحجة وان جعلت قيد الالهي ان لكل الحقيقة لا يدخلها في موضوع
المحولات لموضوعاتها على قياس ما حوالة في حقيقة المعلوم **المفصل الثالث** في تأخيرها وانما وجب تقديم تأخير
العلم الذي يرد ان يشرع فيه قطعا وذلك لظهوره لم يتعرض له وان اعتقد فيه تأخير غير ما هو تأخير امكنه الشرع
فيه الا انه لا يرتب عليه ما اعتقد بل ما هو تأخيرته وربما كان موافقة لغيره في غير حجة في حجة من الاجتهاد في حجة
عطف على وفاء حجة فيه او كان العلم مما للطلاب بسبب فائدة التي عرفها في وقت حجة من الجز والاجتهاد في حجة
عقب تلك الفوائد وهي ان تأخير علم الكلام امور الاول بالنظر الى الشخص في قوة النظرية وهو الذي من حقيقته
التقليد في ذروة الايمان ويرفع الله الذين امنوا منهم والذين لا واول العلم درجات خصال العلماء الموقنين بالذكر
مع انراجهم في المؤمنين رفعا لمشتريهم كانه قال وخصوصا هؤلاء الاعلام منكم الثاني بالنظر الى كماله فيكون مشا
المرتبة في بعض الحجة لهم الى عقابر الدين والزام المعاندين باقامة الحجة عليهم فان هذا الزام المشتمل على
تفصيل العائد براجحة الى الاقناع والاسترشاد فيكون تأخره وكميلا اليه الثالث بالنسبة الى اصول الاسلام
وهو حفظ قواعد الدين ومي عقابر عن ان تنزلها تحت المبطلين الرابع بالنظر الى فروعه وهو ان يشرع في العلوم
الشرعية اي يبين علمه ما عداها منها فانه اساسها واليه يؤول اخرها واقتباسها فانه ما لم يثبت وجودها حتى
عالم قاد ومكلف مرسل للرسول منزل للكتاب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصوله فكلها متوقفة على
علم الكلام مقبلة منه فالأخريها برونه كميان على غير اساس واذا اسئل عما هو فيه لم يقرر على برهان ولا قياس
خلاف المستبين لهما فانهم كانوا عالين بحقيقته وان لم يكن فيما بينهم من الاصطلاحات المستخرجة فيما بيننا كما
في علم الفقه بعينه كما من بالنظر الى الشخص في قوة العملية وموجهة اليه باخلاصها في الاعمال وقبلة الاعتقاد وقبلة
في الاحكام المتعلقة بالافعال فربما اي من الصحة في النية والاعتقاد ويرجى قبول العمل وترتب الثواب عليه
وعاينه ذلك القائلين التي يفيد ما ذكر من الامور الحقة وينتهي اليها من الفوز بسعادة الدارين فان هذا القول

الحكمة سوادا من سوادها

الحكمة سوادا من سوادها

الحكمة سوادا من سوادها

الحكمة سوادا من سوادها

مطلوب لذاته فهو مستلزم لا غرض من غاية الغايات المعصية الرابع مرتبة أي شرفه وانما وجب تقدم
مرتبة العلم الذي يطلب ان يشرح فيه الجوف قد ورتبة فباين العلوم فيوفى حق من الجوف والاعتناء في
اكتسابه واقتناء اذا عرفت هذا فنقول قد علمت ان موضوع علم الكلام وهو المعلوم اعم الامور
واعلا فاستناول اشرف المعلومات التي هي مباحث ذاتية وصفاته وافعاله ولا شك انه اذا كان المعلوم في
كان العلم به اشرف من ان موضوعه مفيد في شدة تبيين عن شرفه ايضا وغاية اعني تلك السعادة المترتبة على الامور
التي اشرف الغايات واجرا كافعا ودلائل يعينية حكمها اي بجهة مفيداتها وحقيقة الصور العارضة لها حتى
العقل بلا شبهة من الوهم وقد يارت تلك الدلائل بالنقل من شهادة العقل لها بجهة تايدها بالنقل من الغاية
في الوتابة اذ لا يتبين مشيئة في صحة الدلائل التي تطابق في العقل والنقل قطعا بخلاف دلائل العلم الاكبر فان مخالفة العقل
ايضا عليها ولا يحل بان احكام عقولهم بما لا يخوذة من وكلامهم لا ينفك فلا ينفك عنها اصلا ومن الامور المذكورة
في شرف علم الكلام اشرف معلوماته وغاياته وجسمات شرف العلم لا تعدو الى الاتجا وجهات الشرف من
التي ذكرناها وانما كون مسائل العلم اقوم فراجع الى فضيلة الدلائل ووثاقتها فهو العلم ان اشرف العلوم بحسب
جميع جهات الشرف المقصود الخامس مسائله بدون كلمة في وهو المناسب لما تقدم وما تخرجه الموجود في كثير
من النسخ في مسائله والواجب تقدم الاشارة الى الجاهلية الى مسائل العلم الذي يطلب الشروع فيه لينة الطالب على
ما يتوجه اليه من الطالب تبيين ما هو جليل في شرفه في طلبها وانما قال في من المتخصصين ان كل علم مدون له مسائل
المتخصص الاصلية فيه وهي حقيقة ومبادئ ما تصوريته او تصديقية من مسائل في تلك المتخصصين ما عرفت جزائره
اشرف الحاجة اليه واما عذر موضوعه جزائره فانما منه فنعلم ان الموضوع يقع من المبادئ التصورية وكونه موضوعا
من معلومات الشروع فيه الخارجية عنه اتفاقا وان شئت اعني وجوده من المبادئ التصديقية السعادة عند اصول العلوم
كما قررنا من سبيلنا في بيان الشفاء وعلى سبيل الكلام كل حكم نظري جعل المسئلة نفس الحكم لانه المقصود في التفسير
في العلم واما اطراف فن المبادئ التصورية ووصف الحكم بكونه نظريا بناء على الغالب والافالكلمة قد تكون ضرورية
فقد ورد العلم اما احتياجه الى تبين بيزيل عنها خفا كما اولى بيان ليتها وانما جعل كل حكم نظري على السبيل نظر الى مال
معناه كانه قال ومن الاحكام النظرية لمعلوم معاني ذلك الحكم النظري من العقائد الدينية او يتوقف على اثبات شيء
منها سواء كان توقفا قريبا او بعيدا وهو العلم الكلام العلم الاعلى اليه ينتمى العلوم الشرعية كلها وفيه تثبت موضوعها
او حيثياتها فليست له مسائل تثبت في علم آخر سواء كان علما شرعيا او غير شرعي وذلك ان علماء الاسلام قد وردوا
لا اثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع وصفاته وافعاله وما يفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد والى ما يتوكل
به الى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يتحققوا ان يكونوا محتاجين في العلم اخر اصلا فاخذوا موضوعه على وجه يتناول
العقائد والمباحث النظرية التي يتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفا عليها باعتبار مواد او ثبوتها او باعتبار
صورها وجعلوا جميع ذلك مقادير مطلوبة في علمهم هذا فجا علماء متفانيا في نفسه على ما اذ ليس له مسائل تثبت
علم آخر قريبا او بعيدا بيمينه بنفسها متفنية عن البيان بالكلية او بيمينه في علم اي فشكل المبادئ البينية في مسائل
من من الشبهة ومبادئ مسائل اخر منه لا يتوقف تلك المبادئ عليها اي على المسائل الاخر لئلا يلزم الدور وبما قررناه تبيان

في مسائل العلم الكلامي
في مسائل العلم الكلامي
في مسائل العلم الكلامي

كتاب احوال العدم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية ويتوزان يكون مبادئ احوال العلوم الشرعية مستتبعة علم
غير شرعي ولا يتعلق بذلك اليه مما لا يجتر على علمه الا في فلسفي او متفلسف في فلسفات الفلاسفة وتشييعه في
باحثين اصول العقل الى العربية مما لا يتوفا به يحصل فان وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوفا عليها اثبات
العقائد اصلا ولا دفع الشبهة عنها قطعا فذكر من خطا مسائل علم آخره كتشبه الغايات في الكتب ففهم من الكلام
يستند العلوم الشرعية ومبادئه من غير اصلا فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق فافهم في مبادئها
وليس ينبغي فيه حكم شيء منها من قدر يفهم حكم بعض منها على بعض آخر فيكون ذلك البعض باب مقدر في علم الكلام
فيما عدا بطريق الاقضية والافعال من الاطراف الى الادنى دون الخطة فلا يثبت تسمية خادما العلوم المعصية
السادس تسميته وانما وجب تقديمها لان في بيان تسمية العلم الذي يتوجه الى تحصيل مرتبة اطلاع على حاله فيتحقق
بالطالب مع ما سبق الى حال استصحابه في شأنه انما هي الكلام الكلام اما لانه انما المتعلق للفلاسفة في ان لهم علما فافهم
سواء بالمتطوع لانا ايضا علم نافع في علومنا سمعناه في مقابلة الكلام لان نفع النطق في علومهم بطريق الآلية
والخبرة ومن علم نفعي خادما العلوم والكتما ورايهم رئيسا نظرا الى نفع حكمه فيها ونفع الكلام في علومنا بطريق
الاحسان والمكرمة فلا يسمي الا ربها اولان ابوابه عشرون اولاي في كتب المتقدمين بالكلام في كتابه فيكون تسمية
العنوان في ذلك الاسم حالة اولان مسئلة الكلام يعني قدم القرآن وحروقه اشهر اجزائه وسبب اشتهاره وبمنه حتى تسمية
اسم في حكم الكلام انه قديم واحداث الشواحي والتفان والسفك اذ قد روي ان بعض الخلفاء العباسية كان على
الاعتدال فيقتل جماعة من علماء الامة طالب منهم الاعتراف بخروج القرآن فغلب عليه تسمية الشيء باسم اشهر
اجزائه اولان يورث قدرته على الكلام في الشرعيات ومع النطق على قياس ما قيل في النطق من انه يفيد قوة
على النطق في العقلية والمخاضات **المحرم الثاني** في تعريف مطلق العلم من مبادئه في مقاصد علم
الكلام وما تقدم في المصداق الاول كان مقدما للشروع فيه ولا يلزم الحكم من تحقيق ما عليه العلم اولان في بيان انما
الضروري ومكسب ثانيا ومن الاشارة الى ثبوت العلوم الضرورية التي لها المنتهى تالفا ومن بيان احوال
النظر واذا في العلم رابعا ومن بيان الطريق الذي يتبع فيه النظر ويوصل الى المطاف في اذ بينه الباحث يتوصل الى
اثبات العقائد واجبات مباحث اخرى يتوقف عليها العقائد وقد عرفت انه قد جعل جميع ما يتوقف
عليه اثبات العقائد من القضايا المكتسبة من مبادئه في علمه كيملا يحتاج فيه الى علم اخر فالمباحث المذكورة في من
المصادر في مسائل كلامية وفي ابحاثها في مبادئه في علمه كيملا يحتاج فيه الى علم اخر فالمباحث المذكورة في من
الاصول الاولى في العلم واتسم الثانية في النظر وما يتعلق به الثالثة في الطرق الموصلة الى المطلوبات النظرية وفيه
اي في العلم المطلق ثلاث مراتب **المرتبة الاولى** في ضروري تصور ما يمينه بالكنه واشتغال الاعمال الدلائل في
الوجه الاول في علم كل احد بوجوده اي بانه موجود ضروري اي حاصل له بالكتب ونظيره من علم خاص متعلق
بمعلوم خاص وهو وجوده والعلم المطلق جزء منه لان المطلق ذاتي المقيد والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فاذا
حصل العلم بالخاص الذي هو الكل لكل احد بالضرورة كان العلم المطلق سابقا عليه والسابق على الضروري اولان يكون
ضروريا فالعلم المطلق ضروري وهو المطالب لاجواب عنه ان الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجوده فان هذا العلم حاصل

في مسائل العلم الكلامي
في مسائل العلم الكلامي
في مسائل العلم الكلامي

في مسائل العلم الكلامي
في مسائل العلم الكلامي
في مسائل العلم الكلامي

في مسائل العلم الكلامي
في مسائل العلم الكلامي
في مسائل العلم الكلامي

والله اعلم
بما فيه
الصلوة والسلام

قد كان العلم غايسا راسا في الكعبة في القضاة فان
 قد علمت ان العلم قد كان في القضاة فان
 كون العلم قد كان في القضاة فان
 قد علمت ان العلم قد كان في القضاة فان
 كون العلم قد كان في القضاة فان
 قد علمت ان العلم قد كان في القضاة فان
 كون العلم قد كان في القضاة فان
 قد علمت ان العلم قد كان في القضاة فان
 كون العلم قد كان في القضاة فان

هو قزويني ولفهم والى زاده از حقه العزيز معوا بوعلى
الجليلى واداره او با غنى از فراخ التسليل و قوام
مستكون و انفسى نفس البوصه و اعتراف طامع
الجليلى با غنى يكون تفصيل الحقي الاخر خاله و ابيه
منه علم اعداء و اولاد يوسف بالافضل و ادب و
اولادهم الطوبى و انفسى من قوام
فيه تامل من و حقه
لان الله

[illegible]

الثالث للشيء ان ليس الاخرى يقال ثارة بالقياس الى الحمل هو الذي يوجب كون من قام به عالم او هو الذي يوجب
لمن قام به اسم العالم وهو في العبارتين واحد فقيم دورهما لان العالم في تعريف العلم وقال اخرى بالقياس الى شئ
العلم اذ رآه المعلوم على ما هو به وفيه الدور والاختلاف في العلم في تعريف العلم وقال اخرى بالقياس الى شئ
العلوم والوصول الى الجاهل لا يستعمل في الحدود فان اوجب استظهار معنى العلم قلنا لم يشرع في تعريف الشئ بنفسه
لان المعنى المجازي هو العلم نفسه فكلما قيل موعلم المعلوم وفيه الزيادة المذكورة يعني ان قوله على ما هو به زائد على العلم
لا يكون الا كقولك الدراج لان قولك ما يقع من قام به انما هو الفعل اي احكامه وتخليته عن وجوه الخلق فان اراد ما يستعمل
بالعلم فهو باطل قطعا او اراد ما له دخل فيها فيدخل في تعريف العلم في الحدود يخرج عنه علمنا اذ لا يدخل في صحة الاتقان على رايه
فان افعالنا ليست باجسادنا وقد اورد عليه بعد تسليم ان فعل العبد باجاده علم احدا بنفسه وبالباري والمستحيل
فان ما يتعلق به هذا العلم ليس احلا ولا ما يقع اتقانه به وانما هو عليه هذا ان لو اراد ما يقع به اتقان متعلقه واما الوارد
ما يقع به الاتقان في الجملة وان لم يكن صحيحا بحسب شخص فلا وورد له عليه ولهم عبارات قريبة من مدعى
العبارات المذكورة في تعريف المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة المذكورة والدور والتبين مشعر بالظهور بعد الخفا
يخرج عنه علمه او امانة اي اثبات العلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وان لم يكن ان يكون العالم متناجوا
شبهه وموحد ايضا الاثبات بطلان على الاجاد وعلى تسكين الشئ عن الحركة ولا مجال لحد من ارادة شئ منها وقد
يطلق على العلم جونا فيلزم تعريف الشئ بنفسه او الثقة بانه اي المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور
وانه يوجب كون البارئ به واقعا بما هو عالم به وذلك مما يمنع اطلاقه عليه شرعا الخامس للامام الرازي انه
اعتقدا جازما مطابقا لموجب الحاضرة او دليل او انما عرفه به بعد تنزيهه عن كونه ضروريا ولا اعتبارا عليه
يخرج عنه التصور لعدم اندراجهم في الاعتقاد ولا يخرجه وورده ايضا على التعريف الاول المتعلق ببعض المعزلة من العلم
يقال مثلا لا اعراض علمت من المثلث وفي الجواهر علمت حقيقة الانسان او اراد ان الاولين المفهومات اصطلاحية
والثاني من الماهيات للوجود السادس الحكماء انه حصول صورة الشئ كليتها كان او جزئيا موجودا او محلا
في العقل اي عند ليتنا والادراك الجزئية ويقال بعبارة ظاهرة الاختصاص بالكليات هو مثل ما هيته المذكورة
بنفع الرأى في نفس الدرك كسرها وهو اي كون العلم حصول الصورة او غشيل الماهية مبني على الوجود الذهني ويحت
عنه اي عن الوجود الذهني وكون العلم عندهم عبارة عنه وهذا اي ما ذكره في تعريف العلم يتناول النظر والحمل
الركب والتقليد بالشك والوهم ايضا وتسميتهما علما اي جعلها مندرجة فيهم كما ذهبوا اليه كما في استعمال
اللفظ والعرف والشرح اذ لا يطلق على الجاهل علمه كما انما علم في شئ من استحقاقات اللغة والعرف العام وشما
كيف ويلزم ان يكون اجهل الناس باغة الواقع اعلمهم به وكذا لا يطلق العلم في شئ منها على الظان والشك والوهم
واما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا لا حقيقة ولا يشتمل اي الامتياز في الامتناع في الاصطلاح بل لكل احد ان
يستطيع على ما يشاء الا ان رعاية الواقعية في الامور المشهورة بين الجمهور اول واجب السابح وهو المختار من
تعريفاته ليراه على ذكر من الظل في غير وتناوله للتصوير مع التصديق اليقيني انه صفة اي امر قائم بغير توب
تلك الصفة لحملها وموصوفها بغير تميزا حصر به عن الدواعي الادراكات من الصفات النفسية كالشجاعة وغير

والمعنى المجازي هو العلم نفسه فكلما قيل موعلم المعلوم وفيه الزيادة المذكورة يعني ان قوله على ما هو به زائد على العلم

النفسانية كالمسود مثلا فان من الصفات توجب حملها تميزا عن غيرها ضرورة ان الشئ بشخصه ممتاز
عن الجاهل كونه الاسود بسواده متميزا عن الابيض واما الادراكات فانها توجب حملها تميزا عن غيرها على
قياس ما تقدم وتوجب لها تميزا لكونها عامدا كما جعلها بحيث لا يحفظ مدركاتها وتميزا عما سواها
بين الحالى اي عاين الحسوس بالحواس الظاهرة فيخرج به ادراكات من الحواس فانها توجب
تمييزا في الامور العينية كما سبغ به لا يحتمل التمييز في الامور المتعلقة بالتمييز تقييد في التمييز وهذا القيد يخرج
الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز لا يصل فيها بحتم تقييده بالخفا وكذا يخرج للجهل المرتب لاحتمال الخلل
في المستقبل صا حية على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب الى تقييده وكذا يخرج التقليد
لان زول بالاشك في محتمل ان العلم صفة قائمة بحمل متعلقه في توجب تلك الصفة ايجابا عما ويكون محتملا
للتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق تقييد في التمييز فلا بد من اعتبار الحمل الذي هو العالم لان التمييز المنفرد على
انما هو له الصفة ولا تميزا في شئ من الامور لا يوجب تلك الصفة والتمييز وذلك الشئ هو الذي لا يحتمل التمييز
وهذا الحدس والتصديق اليقيني وهو ظاهر والنصو ايضا اذ لا يقتضي له لان المتناقضين هما المفهوم والقياس
لذاته ولا تتابع بين التصورات فان مفهوم الانسان والاشياء انما يتبعان اذا اعتبر شئ من الشئ في
يحصل هناك تقييدان متنافيان صدقا وكذبا وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس ناطقا على التقييد لا تتاهل
الاملا حظه وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعا سلبا اعني التصديقيين اللذين اشبه يندرج فيهما بعد رعاية شرط
التناقض فيهما والاطلاق التقييد على اطراف القضايا سواء اخذت تلك الاطراف بمعنى السلب والعدول مجازا على
الناظر لا يقال في هذا جميع التصورات علوم مع ان بعضها غير مطابق لاننا نقول لا يوصف التصور بعدم المطابقة اصلا
فاننا اذا راينا من بعيد شجرا هو جرح مثلا وحصل منه في ذهننا صورة انسان فتلك الصورة صورة الانسان وعلم تصور
به والخطا انما هو في حكم العقل بان من الصورة للشئ المركبة فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له موجودا
كان او معدوما ممكنا او مستمنا وعدم المطابقة في احكام العقل المقارن لتلك التصورات فلا اشكال او ووردها
للمختار العلوم العادية ومن العلوم المستنيرة الى العادة كعلمنا مثلا بان الجبل الذي رايناه فيما مضى لم يتقلب
الآن فمما قلنا تحتمل التقييد فيخرج من الحرج كونها من افراد المحرود وانما كانت محتملة لجوارح العادة
فتقوا مثلا في المثال المذكور ان شمول قدر المختار مع استواء الجواهر الافراد في قبول الصفات المتشابهة كاللذات
ولجزية اذ كانت متناسبة متجانسة في الاجسام كما ذهب اليه بعضهم يوجب ذلك الاحتمال واذا قيل
انها متناهية الماهية وما تتركب منه لجزء لا يجوز ان يتركب منه التزم قلنا نحن نعلم بالعادة ان الشئ على
لذلك المكان الخصوص مثلا جرح جواز ان يكون المختار قد ادرمه واوجده بوله فمما والى جواب ان يقال احتمال
العادة يات للتقييد فيكون لو فرض تقييدها واقعا بذكرها لم يلزم منه من ذلك التقييد في حال لزامه لان تلك الامور
العادية ممكنة في ذاتها والممكن لا يستلزم شئ من طرفه محال لالذاته غير احتمال متعلق التمييز الواقع فيهم اي في العلم
العادي للتقييد وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى المكان الذاتي الثابت للممكنات في حد ذاتها كما يشاهد
والاحتمال الثاني هو ان يكون متعلق التمييز محتملا لان الحكم فيهم المحتمل بتقييده في الحال كانه الظن او في الحال كانه الجهل

الثاني في الصفات النفسية كالمسود مثلا فان من الصفات توجب حملها تميزا عن غيرها ضرورة ان الشئ بشخصه ممتاز عن الجاهل كونه الاسود بسواده متميزا عن الابيض واما الادراكات فانها توجب حملها تميزا عن غيرها على قياس ما تقدم وتوجب لها تميزا لكونها عامدا كما جعلها بحيث لا يحفظ مدركاتها وتميزا عما سواها بين الحالى اي عاين الحسوس بالحواس الظاهرة فيخرج به ادراكات من الحواس فانها توجب تمييزا في الامور العينية كما سبغ به لا يحتمل التمييز في الامور المتعلقة بالتمييز تقييد في التمييز وهذا القيد يخرج الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز لا يصل فيها بحتم تقييده بالخفا وكذا يخرج للجهل المرتب لاحتمال الخلل في المستقبل صا حية على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب الى تقييده وكذا يخرج التقليد لان زول بالاشك في محتمل ان العلم صفة قائمة بحمل متعلقه في توجب تلك الصفة ايجابا عما ويكون محتملا للتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق تقييد في التمييز فلا بد من اعتبار الحمل الذي هو العالم لان التمييز المنفرد على انما هو له الصفة ولا تميزا في شئ من الامور لا يوجب تلك الصفة والتمييز وذلك الشئ هو الذي لا يحتمل التمييز وهذا الحدس والتصديق اليقيني وهو ظاهر والنصو ايضا اذ لا يقتضي له لان المتناقضين هما المفهوم والقياس لذاته ولا تتابع بين التصورات فان مفهوم الانسان والاشياء انما يتبعان اذا اعتبر شئ من الشئ في يحصل هناك تقييدان متنافيان صدقا وكذبا وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس ناطقا على التقييد لا تتاهل الاملا حظه وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعا سلبا اعني التصديقيين اللذين اشبه يندرج فيهما بعد رعاية شرط التناقض فيهما والاطلاق التقييد على اطراف القضايا سواء اخذت تلك الاطراف بمعنى السلب والعدول مجازا على الناظر لا يقال في هذا جميع التصورات علوم مع ان بعضها غير مطابق لاننا نقول لا يوصف التصور بعدم المطابقة اصلا فاننا اذا راينا من بعيد شجرا هو جرح مثلا وحصل منه في ذهننا صورة انسان فتلك الصورة صورة الانسان وعلم تصور به والخطا انما هو في حكم العقل بان من الصورة للشئ المركبة فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له موجودا كان او معدوما ممكنا او مستمنا وعدم المطابقة في احكام العقل المقارن لتلك التصورات فلا اشكال او ووردها للمختار العلوم العادية ومن العلوم المستنيرة الى العادة كعلمنا مثلا بان الجبل الذي رايناه فيما مضى لم يتقلب الآن فمما قلنا تحتمل التقييد فيخرج من الحرج كونها من افراد المحرود وانما كانت محتملة لجوارح العادة فتقوا مثلا في المثال المذكور ان شمول قدر المختار مع استواء الجواهر الافراد في قبول الصفات المتشابهة كاللذات ولجزية اذ كانت متناسبة متجانسة في الاجسام كما ذهب اليه بعضهم يوجب ذلك الاحتمال واذا قيل انها متناهية الماهية وما تتركب منه لجزء لا يجوز ان يتركب منه التزم قلنا نحن نعلم بالعادة ان الشئ على لذلك المكان الخصوص مثلا جرح جواز ان يكون المختار قد ادرمه واوجده بوله فمما والى جواب ان يقال احتمال العادة يات للتقييد فيكون لو فرض تقييدها واقعا بذكرها لم يلزم منه من ذلك التقييد في حال لزامه لان تلك الامور العادية ممكنة في ذاتها والممكن لا يستلزم شئ من طرفه محال لالذاته غير احتمال متعلق التمييز الواقع فيهم اي في العلم العادي للتقييد وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى المكان الذاتي الثابت للممكنات في حد ذاتها كما يشاهد والاحتمال الثاني هو ان يكون متعلق التمييز محتملا لان الحكم فيهم المحتمل بتقييده في الحال كانه الظن او في الحال كانه الجهل

والمعنى المجازي هو العلم نفسه فكلما قيل موعلم المعلوم وفيه الزيادة المذكورة يعني ان قوله على ما هو به زائد على العلم

والمعنى المجازي هو العلم نفسه فكلما قيل موعلم المعلوم وفيه الزيادة المذكورة يعني ان قوله على ما هو به زائد على العلم

Handwritten notes in a cursive script, likely a continuation of the text from the previous page, mentioning "the same" and "the same" again.

Handwritten text in Arabic script, likely a continuation of the previous page, discussing the nature of the soul and its relationship to the body.

Handwritten text in a cursive script, likely a signature or a note, located at the bottom of the page.

أو القدرية ظاهرة في التعريف منفية () غير

هذا الجواب هو ملك اليتامى الخلق القوم على البشرية المطلق

الحمد لله

الانظر الى كل ما يتصور في العقل فهو مقدر لنا ومن يري جواز الكسب بغير بناء على ان يكون هناك طريق
آخر مقدر لنا وان لم نطلع عليه جعله احسن حسب المفهوم من الكسب لكن ان النظر الى الكسب عادة بالاتفاق من
الفرق بين المعصية والثبات ان كلا من التصور والتقدير يحتمل ضرورة بالوجود فان كل عاقل يحسن نفسه ان يحسن
تصوراته وكذا بعض تصديقاته حاصل له بلا شئ منه ولا نظرية وادناه ان لو ان بعضا من كل ما ضروري لنم الدور او
التسلسل ان يكون كل واحد من التصور وكذا كل واحد من التصديق نظريا فاذا حاولنا تحصيل علم منها كان ذلك التحصيل
مستندا الى تصور او تصديق اخر معا ايضا نظري مستندا الى تصور او تصديق اخر فاما ان يروا ان
في مرتبة من المراتب او يتسلسل الى ما لا يتناهى وما يتسلسل الى ما لا يتناهى فاشياء كاسية فاني توقف
عليها كان باطلا متناويعا فيكون ان لا يكون شئ من التصور والتقدير حاصلنا اصلا وموينا طرعا لا يقال اذا
فرض ان الكل نظري فذلك الذي ذكرته من لزوم الدور والتسلسل كونهما باغين من الكتاب ومنع من ان
لا يكون شئ من الادراكات حاصلنا ايضا نظري على ذلك التقدير وحيث يتبين ان اثباته انما يكون نظريا اخر
فيكون الدور والتسلسل ما ذكرته بعينه والاصل ان ذلكم على بطلان كون الكل نظريا لا يتبين مقدما لان كونه تاما
كذلك مستلزما للحال المذكور لا نأقول ما ذكرناه في دليلنا من التصورات والتصديقات نظري وغير معلوم على ذلك
التقدير لا نفس الامر بل هو معلوم لنا في نفس الامر فيبطل ذلك التقدير لا مستلزما خلاف الواقع اعني كون تلك القضايا
معلومة في نفس الامر والحقي ان هذا الدليل الذي ذكرناه حجة قاطعة على من اعترف بالمعلومات اعني اعترف
بان تلك القضايا المذكورة في الدليل معلومة في نفس الامر ومن انما كسبه على ذلك التقدير فلا تكون معلومة
عليه فكيف يجوز التسك بها في الباطل اذ في حجاب بان الاستدلال بها يتوقف على معلومية صدقها ومن
واقعة في الواقع فان جامعها ذلك التقدير فلا كلام وان لم يجامعها كان ذلك التقدير غير واقع في نفس الامر
وموالمطالع من مجرد مطلقا اي بحكم معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير وفي نفس الامر ايضا فان من
الحجة لا تقوم عليه مطلقا لان كل ما يورد في اثبات معلومية صدق مقدماتها بنحو عليه منع المعلومية اذ لم
يثبت بعد ضروري لا يقبل المنع وقد يقال اذ ان ما ذكرناه في امتناع كسبه الكل انما يقوم حجة على من اعترف
بان لنا معلومات تصورية وتصديقية الا انها باسرها كسبه وذلك لا اذا اثبتنا ان الكل من كل ما
ليس كسبا لزم ان يكون بعض من كل ما ضروري باو امان مجرد المعلومات ولا يعترف بشئ فله ان يقول امتناع
كسبه الكل لا يستلزم ضرورة بالوجود ان امتناع الحصول قد مر نظريا في الاستدلال التالي على ان تصور العلم
ضروري وبعضه نظري بالضرورة بالوجود ان امتناع فان كل عاقل يحسن نفسه احتياجه في تصور حقيقة الروح
والكل والتقدير بان العالم حادث في نظر وكسب المعصية الرابع في نقض مزاعم ضعيفة في هذا
المسئلة وهي ان كل المراتب جواريل الطرائق اربع المراتب الاولى ان الكل ضروري وبه قالنا من اصحابنا
وكذلك عدم حصول شئ منه بقدرتنا اذ لا نأثر لها عندنا ومولاء فرقان في رقة تسلم في قفم اي ترفق بعض
من الكل وتوقف العلم على النظر فيكون النزاع معهم في مجرد التسمية بلا مخالفة معنوية لاننا سلم ان ليس لقوتنا
تاثير في حصول شئ منه كذا في كسب المقدور لنا ما يتعلق به القدر الحادثة كسبا ويحصل عقيب النظر عادة

هذا هو المقصود من الكلام في ان كل واحد من التصور والتقدير يحتمل ضرورة بالوجود فان كل عاقل يحسن نفسه ان يحسن

فان كان ذلك التقدير لا يتبين مقدما لان كونه تاما كذلك مستلزما للحال المذكور لا نأقول ما ذكرناه في دليلنا من التصورات والتصديقات نظري وغير معلوم على ذلك

فان كان ذلك التقدير لا يتبين مقدما لان كونه تاما كذلك مستلزما للحال المذكور لا نأقول ما ذكرناه في دليلنا من التصورات والتصديقات نظري وغير معلوم على ذلك

لا يأتى شئ من قدرتنا حقيقة قال الامام الرازي في المحصل العلوم كلها ضرورية بالاحتياج او لازمة
منها من وضرورية بافان ان في احتمال عدم اللزوم ولو على ابعد الوجوه لم يكن علما او ذا كانت كذلك كانت باسرها
ضرورية واما ان ارد بالضرورة من جهة اليقين دون البديهي استغنى عن النظر وقد سئل كل اليقينيات ضرورية
موافقة لقول الحسن الاشعري وقرينة منع ذلك في توقف على النظر ومولاه ان اوادوا بعدم توقفه عليه انه ان العلم
لا يتوقف على النظر وجوبا اذ ليس بينهما ارتباط عقلي بوجوب ذلك في توقف على مادة او اذ ان العلم الحاصل
بعد اي مجرد النظر واقع به في النظر او غير واقع بقدرتنا على وجه التام فيخلق الله فينا عقيب النظر طريق
جريان العادة فهو مذنب اهل الحق من الاشاعرة واحترز بذلك عما اختار الامام الرازي في المحصل من القول
بوجوب العلم من النظر على سبيل التوليد وقد نسب هذا القول الى القاضي واما المحققين فانها قالوا باستلزام
النظر للعلم وجوبا من غير ان يكون النظر علما او مولدا وان اردوا بعدم توقفه عليه انه لا يتوقف عليه اصلا اي
لا يأتى اولا وجوبا ولا عادة فهو مكابر ومخالفة لما يجد كل عاقل من ان علمه بالباب المتخلف فيها يتوقف
على نظرها المزمع الثاني في هذه المسئلة ان التصور لا يكتب بالنظر بل كل ما يحصل منه كان ضروريا حاصلنا
كسب ونظر خلاف التصديق فانه منقسم الى ضروري ومكسب وبه قال الامام الرازي واختاره في كتبه واثباته
الا ان المطلوب التصور انما متصور به مطلقا فلا يطلب حصوله بناء على ان تحصيل الحاصل محال في القوة
اولا يكون مستورا به اصلا فلا يطلب ايضا لان المقول عنه بالكيفية وموالمستحيل المطلق لا يمكن توجبه
النفس بالطلب كحكمة بالضرورة ايضا واجيب عن هذا الوجه بان الحكم اي حصر المطلوب التصور
فيما هو مشعور به من جميع الوجوه او غير مشعور به اصلا من غير ان يكون معلوما ومشعور به من وجه ومن
وجه ولم يتبين بان ذلك ان هذا القسم يتبع طلبه فعاد الامام وقال الوجه المعلوم مطلقا والوجه المجهول
مجهول مطلقا فلا يمكن طلب شئ منها لما مر من امتناع تحصيل الحاصل وامتناع توجبه النفس نحو المقول
بالكيفية والجواب عن هذا الوجه بعد استيفاء الاقسام الثلاثة ان يقال لا سلم ان الوجه المجهول مجهول
مطلقا من جميع الوجوه فان المجهول المطلق لم يتصور ذاته كنهه ولا شئ مما يصدق عليه من ذاتياته
او عرضياته وهذا الوجه المجهول ليس كذلك بل قد تصور شئ يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فان الوجه
المجهول فرضا هو الذات والحقيقة التي يطلب تصور كنهها والوجه المعلوم بعض الاعتبارات الثلاثة
له الصداقة عليه سواء كان ذاتيا له او عرضيا كما نعلم الروح مثلا بانها شئ له الحياة وليس والحركة وان لها حقيقة
مخصوصة من الامور المكونة صفاته فتطلب تلك الحقيقة المخصوصة بعينها التصور كنهها او بوجه اخر
ما ذكره وان لم يبلغ الكنه ومنهم من اثبت في جواب هذه الشبهة وراى الوجهين ان الوجه المعلوم والوجه المجهول
امر اثنان موالمطابقان اي الوجهان به وهذا القدر اعني قيام بالامر اثنان في زائد على كلام هذا المشتبه فيه
خلافه لجواز ان يكون احدهما الوجهين جزءا او اطلاقا القيام عليه مستوجبا لان يراه به الحال والاحتاج في
وضع من الشبهة اليه اي الى اثبات الامر الثالث لانها قد انقضت باحققنا مع ان اثباته مخالف
للواقع وذلك لاننا اذا اردنا تعريف مفهوم التصور فلا بد ان يكون ذات ذلك المفهوم اي نفسه وعينه

انما كانت في الامام الرازي من جهة عدم العلم بالعلم

هذا الوجه عام للتصديق ايضا لكن من لم يورد عليه

فان كان ذلك التقدير لا يتبين مقدما لان كونه تاما كذلك مستلزما للحال المذكور لا نأقول ما ذكرناه في دليلنا من التصورات والتصديقات نظري وغير معلوم على ذلك

بها الوجه الثاني من متسل الامام في امتناع كسبية التصورات ان يقال المادية اي المفهوم التصوري ان
عرفت وحضات بالكتب والنظر فاما بنفسها او بغيرها او بالجانح عنها سواء كان خارجا بتمامه
او ببعضه والاقام باسمها باطله اما الاول فلا يتركز معرفتها قبل معرفتها لان معرفة التعريف
الموجبه متقدمة على معرفة التعريف الموجبه اليه وتقدم الشيء على نفسه محال بداهة واما الثاني فلان جميع
الاجزاء نفسها فلا يجوز تعريف المادية بجميع اجزائها لانه تعريف للشيء بنفسه والبعث من اجزاء المادية ان
عرفتها وانما لا تعرف بالتحقيق من المعرفة بالبعث جميع الاجزاء عرفت وكبر البعض بنفسه وقدرنا بالجانح
ان عرفت الجزء الثاني من موعنه وسبيل في مدون الحزوران انما يلزم ان معاذ كان ذلك البعض من ثمانية
المادية وهو موعنه والاول ان يقال والبعض ان عرفتها فلا بد ان يعرف جزا منها وذلك الجزء اما انفسه فيكون
معرفنا لنفسه واما غير فيكون التعريف بالجانح لان كل من خارج عما يقابل من الاجزاء واما الثاني فلان الجانح
لا يعرف المادية الا اذا كان متعلقا بالادراك دون شيء مما عداها فيكون مميزا لها عن جميع ما سواها والعلم بذلك
الاختصاص الشمولي يتوقف على تصور كذا وانه دور لتوقف تصور المادية على تعريف الجانح بها بالجانح وتوقف
تعريفها بالعلم على الاختصاص المتوقف على تصور كذا وتصور ما عداها مفعلا وانه محال لاسيما في الاحاطة
الزمن بالاعتناء من مفعلا واجاب عنه بعض المتأخرين بغير صاحب نقد المحصل بان جميع اجزاء المادية
نفسها اذ كل واحد من اجزائها مقدم عليها بالذات فكذلك الكل يكون مقدما عليها فلا يكون نفسها لا امتناع تقدم الشيء
على نفسه فجاز تعريفها بجميع اجزائها فلتسا في دفع هذا الجواب بطريق المعارضة المادية لو كانت غير جميع الاجزاء
فاما ما ان كان ان يكون تحصيل المادية مع الاجزاء واذ ليست تلك الاجزاء قائما فلا بد من ان يكون متعينا
ذاتها فلا يكون جميع الاجزاء جميعا هذا خلف او دونهما اي وان يكون تحصيلها برون الاجزاء ومع قطع النظر عنها فلا يكون
اجزاء لاسيما في تحصيل المادية برون اجزائها والاطراف في العبارة ان يقول لو لم يكن للاجزاء نفس المادية فاما ان يكون
واظلا فاما يكون جميعا وخارجا عنها فلا يكون اجزاء وقلنا في دفع بطريق المناقضة لا يلزم من تقدم كل الاجزاء
على المادية تقدم الكل عليها فان الكل مجموع وكل واحد من اجزائها في الاحكام فان كل انسان تسعة من الورا التي
لا تسلك كل واحد من العروق التي لا يفرق كل واحد منهم بل يقول كل واحد من الكل مجموع الذي ليس جزء لنفسه
ثم انه لا بد من المناقضة بقوله والا اي وان لم يجمع ما ذكرناه من انه ليس يلزم من تقدم كل واحد على شيء تقدم الكل
عليه لتقدم الكل على كل الاجزاء على نفسه لان كل واحد منها متقدم على كلها كتقدمه على المادية بعينه ويمكن ان يحصل
هذا نقضا اجماليا كما لا يخفى فان اراد هذا المجيب بجميع الاجزاء جميعا مطلقا حيث يتناول المادية والصورة معا
ففرع جوابه ما قدمناه وان اراد به الاجزاء المادية فقط لم يكن ما اراده اعني الاجزاء المادية وحدها جميعا حقيقة بعضا
واخلا في القسم الثاني ولا كما في معرفة كنه المادية فلا يكون التعريف بها حقا تاما والكلام فيه وقال شيخنا وهو القاضي
الارمني في تصورات الاجزاء يحصل تصور واحد لجميع الاجزاء ومحصلة على ما تقدم في بعض كتبه ان جميع الاجزاء
وان كان نفس المادية بالذات الا انها متغايرة بالاعتبار فانه قد يتعلق بكل جزء تصور واحد فيكون متساك
تصورات بعدد الاجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجميع الاجزاء فجميع التصورات المتعلقة بالاجزاء وتقسيمها هو الوجه

بها لا وغير حاصل ان يمكن تحصيله وتماثل قولنا المجهول هو الذات اي ذات المطر وعينه ولا بد من ان يكون
من ان يكون امرا صادقا عليه معلوما لنا ليصح توجهنا اليه وطلبنا اليه وهو المراد بتكون المعلوم بعض اعتبارات
الذات اي بعض اعتبارات ذات المطر الذي هو المجهول والاختصاص في ان ليس هناك امر ثالث يتعلق به عرضنا
حتى يتصور ان يكون المطر امرا ثالثا ورا الوجهين فان قلت قد يطلب مفهوم الانسان بوجه من وجوهه فلهذا التقدير الاخير ثبت امور
وقد يطلب وجه من وجوهه وقد يطلب مفهوم الانسان بوجه من وجوهه فلهذا التقدير الاخير ثبت امور
ثلاثة مفهوم الانسان الذي هو المطر ووجهه المجهول الذي باعتبار صاير مطلقا ووجهه المعلوم الذي يمكن
طلبه فلهذا مفهوم الانسان بحسب ذلك الوجه الذي يطلب به مفهوم هو المجهول وهو ذات المطر فليس
لنا الا ذات المطر المجهول وبعض اعتباراته المعلوم واعلم ان صاحب نقد المحصل اثبت الامر الثالث
الزنا لا لا اقام بما ذكر في مسألة المعلوم على الاجمال حيث قال المعلوم على سبيل الحكمة معلوم من وجهه ويجهول من
وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم الاجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمع في شيء واحد
فان العلم بالشيء نوعين العلم التفصيلي فانه قد اعترف من ان الشيء المعلوم من وجهه المجهول من وجهه غير
الوجهين فالزعم هنا بان المطر التصوري ليس احد الوجهين بل الشيء الذي له اذ كل الوجهان ويشهد لما ذكرناه ان
منه اثبت قال في نقد تنزيل الافكار المطر المجهول وهو حقيقة المادية المعلوم ببعض عوارضها فاكثرت الوجهين وقال
بعض المتأخرين وهو المولى شرف الدين المكي ان من هذه الشهادة اذ اذوت الى قوانين الاستدلال كانت قياسا
مستقما من متفصلة ذات جزئين ومن ههنا يتبين كذا المطلوب التصوري اما شعوري واما غير شعوري
وكل شعوري به يتبع طلبه وكل غير شعوري به يتبع طلبه فالمطلوب التصوري يتبع طلبه ولا شك ان هذا الاستدلال
اتما في اذ صدقت الخلية معاكف قولنا كل شعوري به يتبع طلبه وكل غير شعوري به يتبع طلبه لا يخفى ان على
الصدق اذ العكس المستوي عكس نقض كل منهما في الاخر فان الاول عكس عكس النقض الى قولنا كل لا يتبع طلبه
فهو غير شعوري وهذا العكس عكس عكس المستوي الى قولنا بعض غير شعوري به لا يتبع طلبه وهذا الخس من
نقض الثاني فينا فيه وكذا الثاني عكس عكس النقض الى قولنا كل لا يتبع طلبه فهو شعوري ويتعكس هذا
العكس بالمستوي الى قولنا بعض شعوري به لا يتبع طلبه وهو اخص من نقض الاول فينا فيه ايضا واذا كان لازم
كل منهما منا في الاخر يتصور اجتماعهما صدقا واجيب بنقض العكس الموجبة الكلية كنفسها عكس النقض
فان ان العكس الموجبة الكلية عكس النقض الى موجبة كلية كما هو طريق القضاة عالم في علمه بكون واجب
بتقييم الموضوع فيها بالتصور اخرى التي نحن نقتل هكذا التصورات شعوري واما تصور شعوري واما تصور غير شعوري
وكل تصور شعوري به يتبع طلبه وكل تصور غير شعوري به يتبع طلبه وح يتعكس الخلية الاولى بعكس النقض الى قولنا كل
لا يتبع طلبه فهو ليس تصور شعوري به ويتعكس هذا العكس بالمستوي الى قولنا بعض ليس تصور شعوري به
لا يتبع طلبه وهذا لا ينا في الخلية الثانية لان موضوعا علم من موضوعها لا يرى ان ليس تصور شعوري به جاز
ان لا يكون تصور احدلا وان يكون تصور غير شعوري به ونس على ذلك حال الخلية الثانية فان العكس المستوي
نقضها هو قولنا بعض ليس تصور غير شعوري به لا يتبع طلبه وموضوعه علم من موضوع الخلية الاولى ولا منافاة

الموصول الى الصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس في ذلك تقدم الشيء على نفسه ولا تسكن التباين من
من العبارة مواتنا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت في ذهننا تصوراتها معا مرتبة بحصل النتائج
تصورنا من غير ذلك المجموع المرتب متعلق بجميع الاجزاء متصورا بالامة والوجودان يكثر في ذلك قال والحق ان الصور
اذا انخفضت في الزمن مرتبة مقبلا بعضها ببعض حتى حصلت صورة في جملة هي ان تشكل الاجزاء المتخلفة
المرتبة بالامة يعني ان كل الصور المجتمعة تصور بالامة بالكلية بل هي كما استعملنا لان مجموعها من التصورات بوجه
وهو المجموع حصوله في آخر في الزمن هو بالامة اي بصورها وتوضيح ان صورة كل جزء من اجزاء يشاهد بها ذلك
لكن قصدا فاذا اجتمعت صور تان وتقبيلت احدهما بالآخر صار تان معا مرة واحدة يشاهد بها مجموع الجزئين
قصدا ويشاهد بها كل واحد منهما ضمنا وهذا هو تصور بالامة بالكلية لانه لا يكتسب من تصور الجزئين في كل
معها بالذات ومغايرتها بالاعتبار على قياس حال بالامة بالنسبة الى جميع اجزائها فالعرف بالامة مجموع امور
كل واحد منها متقدم على بالامة ولم يدخل في تعريفها واما المجموع المركب منها لانه في الزمن فهو تصور بالامة
المطلوب بالكتساب الذي هو مجموع تلك الامور وترتيبها واما حسن ما قيل حدثت تصورات مجموع مجموع
تصورات مجموع وود هذا المجموع وتعريف بالامة في الزمن كالاجزاء الخارجية وتكوينها بالامة في الخارج فانها متو
بجميع الاجزاء بمعنى انه من جزء من الاجزاء الخارجية الاولى مدخل في التقويم والكل اي جميع الاجزاء مجتمعا هو بالامة
بمعناها الا انها ترتب عليه اي على جميع الاجزاء فكان ان جميع الاجزاء الخارجية المجتمعة عين بالامة واجتماعها فيليس
جزءا منها بل خارج عنها لازم لكونها جميع الاجزاء في الزمن عين بالامة واجتماعها في امر خارج عنها لازم لها واما
ان كل واحد من الاجزاء الخارجية متقوم بالامة متقدم عليها في الخارج كذلك كل واحد من الاجزاء الداخلية متقوم
لها متقدم عليها في الزمن ولما كان جواب القاضي محتلا لهذا المعنى ايضا لم يرد عليه جزاء بل اشار بقوله والحق
الى اشعاره باليسر وستره اي الامام الذي يظفر من الغلظة الثانية في نقي التركيب الخارج عن بعض الالفاظ
بتغيره فيقول في نقي التركيب عن الوجود ومثلا ان كانت اجزائه وجودا في نقي التركيب في نقي التركيب في نقي التركيب
وان كانت غير وجودات فان لم يحصل عند اجتماعها امر زائد كان الوجود محض باليسر بوجوده وان حصل
فذلك الزائد هو الوجود وتلك الامور مضافة لا اجزائه وان خبير بان هذا لولم يزل على انتفاء التركيب
عن الوجود مطلقا سواء كان تركيبا خارجيا او ذميا فالاولى ان لا يقيده التركيب بالخارجي الا ان يقيد به
اشعارا بان من الغلظة سفسطة لاستلزامها انتفاء التركيب الخارج مطلقا مع شهادة البراهمة بتركيب
بعض الاشياء في الخارج هذا اي هذا كما ذكرناه او ختمناه اي تعريف بالامة ببعض الاجزاء وقد يكون ذلك
البعض غنيا عن التعريف بان يكون تصور ضروريا او يكون معرفة فابعد ان كان تصور نظريا وعلى التقديرين
لا يلزم من تعريف بالامة تعريفه نفسه فما ذكر من ان معرفة بالامة يجب ان يعرف جميع اجزائها باطل
قطعا لا يقال لا بد ان يعرف شيئا من اجزائها وذلك لانها لو كانت او غير فليزم احد الحذوران كما لا يتصور عرف
الامة يجب ان يحصل معرفة بوجه ما يتركها عاذا وليس يلزم من ذلك تحصيل معرفة شيء من اجزائها الا بالبرهان
ان الجزاء المتصور في علم حصول بالامة في الخارج وليس علم حصول شيء من اجزائها بالامة ومن التزم ما ذكرناه

ان يعرف شيئا من اجزائها بالامة

الاشعار تعريفه بغير الذي هو خارج عنه فان قلت اذا كان ذلك البعض العرف بالامة معرفة فابعد ان
تكون عاذا اشكال بخلافه الى تعريفه به قلت ويعود الجواب اليه ايضا بغيره او ختمناه اي تعريف بالامة
بالخارج فيها ويجب ان يعرف بالامة الاختصاص فان كان الخارج اذا كان لا يختص بها او كان من ذلك بحيث
ينقل الذين من تصور الى تصور فاصح ان يكون معرفتها بالضرورة ولا العلم به فانه ليس شرطا
في ذلك الانتقال المرتب على الاختصاص والعلاقة ومثلا ان كان ذلك معرفة من الحال وان سلم وجوب
العلم بالاختصاص في تعريف الخارج فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور بالامة بوجه ما لا يتصور
لما حصل تعريف الخارج اياها فلا دور ويتوقف على تصور عاذا باعتبار امر شامل الى جميع الاغراض تصورا
عاذا مفصلا وانما اي تصور عاذا باعتبار امر شامل ممكن كاختصاص اي كعلمنا باختصاص الجسم
بجزئيين دون عاذا من الاجزاء التي لا تتخلف ولا يحيط بها علمنا الاجزاء باعتبار امر شامل الى جميع الامور
الداخلية اي الامور التي كل واحد منها داخل في بالامة واما في ذلك ليشاء والحق ان تمام والنقص في الشبهة
عامة فيها كان جوابها المذكور يتبين لهما ايضا والارجح ان كانت حاصلة ضرورية ومستلزمة للعلم
بالامة بالامة معلومة معها فلا تفرق بالامة بها لا متنازع تحصيل الحاصل والاشارة التعريف بها اذ اذ لم
يكن حاصلة اصلا فلا يتصور التعريف بها قطعا واما اذ لم يكن حصولها ضروريا بل سببا فلا احتياج بها
الى معرف آخر ونقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل وهو محال او يتصل الى ما حصوله ضروري واما اذ لم يكن
مستلزمة للعلم بالامة فامتناع التعريف بها ظاهر قلت في الجواب عن من الشبهة المستلزمة للعلم بالامة
حضورا معا مرتبة وانما اي ذلك المتصور مع الاجتماع والترتيب بالكتب وتفصيل ان الامور الداخلية
او الخارجية حاصلة اما ضرورية واما اكتسابا مستتية الى الضرورية لكنها متفرقة مخلوطة بامور اخرى فاذا جمع الاجزاء
باسرها وتبنت حصول مجموع متصور بالامة بكنهها وهذا المجموع انما يحصل بالكتب الذي هو مجموع تلك
الاجزاء وترتيبها وكذا لا اجمع بعض متصور من اجزائها وترتيب بعض فانه يحصل مجموع متصور بالامة
بوجه كل ما كان قبل ذلك وتسر على هذا الامور الخارجية المتعددة فان قلت هذا الجواب لا يتأتى في
التعريف بالعلم بالامة قلت من جوه ذلك فله ان يقول المعاني البسيطة الحاصلة قد لا تكون ملحوظة
قصدا فاذا استحضرت ولو حفظت قصدا فاذا العلم بالامة وان كان ذلك نادرا وجوه الزم الثالث
في هذه المسئلة ان ما استقاده لازم للمكلف ما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم به كجوابات الصانع
وصفات النبوات ضروري قبل هذا مذهب الجاهل ومن تابعه ويطلب ان معرفة الله واجبة اجماعا
اعلم ما كاديب اليه الاشاعرة او عقلا كاديب اليه المعتزلة فلو كانت ضرورية لكانت بغير معرفة
عليها والاشاعرة من غير المعرفة وكذلك اي بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم تكن واجبة من خلاف اجمع
لهذا المذهب بانه اي بان ذلك لازم المذكور لو لم يكن حاصلا بالضرورة بل كان نظريا يتوقف حصوله
على النظر كان العبد مكلفا بتحصيل نظر ليشهد به الشرائع والاحكام التكليفية وانه اي التكليف بتحصيله
تلك الغاية لان من لا يعلم من الامور المذكورة من خواصات الصانع وصفاته والنبوات لا يعلم التكليف

معنا ان المقية للتصور هو معرفة الاصل المتكامل
الشيء بالامانة اختصاصا وشكلا فاذ ان
كل من بين الوصف المتكامل الشامل والوحداني
حلازمة حيث يتنقل الواحد من تصور
الوصف في ان لم يعلم اختصاصه وشكوله

خطها لا بد من الامور ولا يغيرها واذا لم يعلم التكليف اصلها كان غائلا وتكليف الغافل لا يجوز اجماعا والجواب ان
الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعا من لانهم لا يطلبون اصلها كالصبي والجنون او يفتهم ذلك ولكن لم نقل ان كل من
كالذي لم يبلغه دونه بين قطعا فان من بين غافلان من تصور التكليف بالتنبيه عليه فلا تكليف على الاول
اتفاقا ولا على الثاني عندنا لا من لانهم لا يعلمون التكليف مع انه شوط يكون مكلفا حال ما كان فاعلم انه غافل عن التصديق
بالتكليف لانه تصور ذلك لا يمنع من تكليفه واللام يكن التكليف مكلفين اذ ليسوا مصدرين بالتكليف والاعطال
على ما تقدم بحسب المعنى كما قيل ليس التصديق بالتكليف شرط في حقيقة كونه مكلفين ولان العلم بوقوع
التكليف موقوف على وقوعه فان العلم بوقوعه شيء ظاهري لو توهم في نفسه فلو توهم في وقوعه على العلم والتصورين به
لزم الدور والمذهب الرابع من هذه المسئلة ان الكل نظر سواء كان تصورا وتصديقا ما يلزم اعتقاده او لا يلزم ولا
موجب بعض التهمة السابعة من صفات الزمردى رئيس الجبرية ويطلب ما مر من شهادة الوجود ان يكون
البعض ضروريا ومن لزوم الدور والتسلسل على تقدير كون الكل نظريا واحتماليا على مذهبهم بان الضرورى يستلزم
خلو النفس عنه وحين علم ضرورى او تصديق الا والنفس خالية عنه في سببها العظمى ثم يحصل لها علومها بالضرورة
بحسب ما شئت من الشروط كالاحساس والتجربة والتواتر وغيره فيكون الكل غير ضرورى وهو المراد بالنظر في الجبر
ان الضرورى المقابل للنظرى قد خلو عنه النفس ما عنده من بوقوعه كالمعتزلة والفلاسفة على شرط التوجه والاحساس
وغيرها او استبعاد به بتكليف النفس ذلك العلم الضرورى فلفظ كى ففقد كذا الموقوف عليهم من الشرط او الاستعداد
واما عندنا في القائلين بانها لا اختيارية تباينها فادعوا لا يخلق الله تعالى في العبد حجة من خلقه فيه بل اقرب
من العبد متعلقة بذكر العلم او بغيره بغيره عليه ذلك العلم عادة فيكون ضروريا غير مقدر او اقل يتعلق به قرة
العبد ابتداء ولا بواسطة المرحوم الرابع في اثبات العلوم الضرورية اى بيان ثبوتها وحققها والبرهان على
ثبوتها ولا بد لنا من ذلك اذ العلم المتناهي فان العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهى اليها وعلى المبادئ
الاولى فلو لم تحصل على علم اصلا وانما تنقسم الى الوجدانية والى التى جردا ما ينقسم الى الوجدانية والى التى جردا ما ينقسم الى الوجدانية
كلها باوجوده واتنا وخوفنا وغضبنا والتمنا ولزنا وجوعنا وشبعنا وانها قليلة الشئ في العلوم لانها غير
مشتركة اى غير معلومة الا مشترك بعينها فلا تقوم حجة على الغير فان ذلك الغير عالم بكونه باطنه ما وجدناه والى
الحسبات ارادها بالحس من دخلها فينا والى التجليات والمتواترات واحكام الوجود في المحسوسات
والحسبات والشهادات والبيد هيئات اى الاوليات وما في حكمها من القضايا العظيمة القياس
فهذان القسمان اعني الحسبات والبيد هيئات مما العرف في العلوم وما تقومان حجة على الغير اما البيد هيئات فغل
الاطلاق واما الحسبات فاذ اثبت الاشتراك في اسبابها اعني فيما يقتضيها من تجرية او تواتر او حيز او مشاهد
والناس فهم ما عرف اربع حسب الاحتمالات العقلية باعتبار قبولها محاورا وما معها وقبول احدها دون
الفرقة الاولى المعرفون بها وهم الاكثرون الظاهرون على الحق القويم والصلح المستقيم الى العقائد الدينية وسائر المطالب
البيد هيئات الفرقة الثانية القادحون في الحسبات فقط اى دون البيد هيئات وهذا القدر ينسب الى افلاطون
وارسطو وبطلينوس وجالينوس صرح بهذه النسبة الامام الرازى وما كان هذا القدر مستبعدا جدا اشار الحق

هذا هو المذهب الرابع من هذه المسئلة ان الكل نظر سواء كان تصورا وتصديقا ما يلزم اعتقاده او لا يلزم ولا موجب بعض التهمة السابعة من صفات الزمردى رئيس الجبرية ويطلب ما مر من شهادة الوجود ان يكون البعض ضروريا ومن لزوم الدور والتسلسل على تقدير كون الكل نظريا واحتماليا على مذهبهم بان الضرورى يستلزم خلو النفس عنه وحين علم ضرورى او تصديق الا والنفس خالية عنه في سببها العظمى ثم يحصل لها علومها بالضرورة بحسب ما شئت من الشروط كالاحساس والتجربة والتواتر وغيره فيكون الكل غير ضرورى وهو المراد بالنظر في الجبر ان الضرورى المقابل للنظرى قد خلو عنه النفس ما عنده من بوقوعه كالمعتزلة والفلاسفة على شرط التوجه والاحساس وغيرها او استبعاد به بتكليف النفس ذلك العلم الضرورى فلفظ كى ففقد كذا الموقوف عليهم من الشرط او الاستعداد

الى تأويله على تقدير صحة النسبة اليهم بقوله ولعلمهم ارادوا بقوله ان الحسبات غير يقينية ان جزم العقل بالحسبات
ليس بجزم الحس بل لا بد من الاحساس من امور تنقسم اليها الى الحس فتعطل ان لم يكن تلك الامور العقلية بل
جزم به من الحسبات لان العلم ما يلى ما تلك الامور المنظمة الى الاحساس الموجبة للجزم ومتى جعلنا الحسبات
صحت فلا يكون الحسبات بجزم وتعلق الاحساس بها يقينية ومذاق السببية فيه والى وان لم يريدوا
بالقبح في الحسبات ما ذكرناه من التاويل فالحسبات الى الحسبات ينسب علومهم فيكون القدر الحقيقي فيها قرحا
في علومهم التي يقتضون بها وذلك لا يتصور من له اذ في مسكة تكيف من هو الا الاكياس والاجلاء وانما قلنا ما فيها
علومهم اليها لان العلم الاى للتسوية لا فلاطون بنى على الاستدلال باحوال المحسوسات العلمية معاونة الحسبات واكثر
اصول العلم الطبيعي المنسوب الى ارسطو كالحسب الساسي والعالم بكونه والفساد وبالاغاثار العلوية وباحكام المعادن والنبات
والحيوان ما هو من الحس وعلم الارصاد والهيمنة المنسوب الى بطليموس من الحس والاحساس واحكام المحسوسات
وعلم التجارب المنسوب الى جالينوس ما هو من المحسوسات من اذ قد مر جوابان الاوليات انما تحصل
الحسبات باستعداد يحصل العقول لهم من الاحساس بالجزئيات فالقبح في الحسبات يؤول الى القبح في البيد هيئات
فالواقع ان الحس كسما في الحسبات اى في القضايا الكلية او في الجزئيات اى في الاحكام التجارية على الجزئيات
للبيد هيئات وكما علمنا باطلها الاول وهو بطلان اعتبار حكمه في الحسبات اى في الجزئيات اى في الاحكام التجارية على الجزئيات
الاجزاليات المتصلة الموجودة في العالم ولو فرض ان ذلكها اياها باسرها فليس له تعلق قطعا بافرادها الحاضمية والمستقيمة
فلا يصلح حكمها على جميع افرادها سيما وقد سبب المحققون الى ان الحكم في قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة
في الخارج في احوالها من الغاشية فقط بل عليها وعلى افرادها من الموصوفة الوجود في الخارج ايضا ولا شك ان تعلق الحس
بها اى بالافراد المتوصوفة بالبقية فكيف يعقل حكمها متناولا اياها والحاصل ان الحس لا يعمل حكما كلية اصلا لا حقيقيا ولا
خارجيا فلا يتصور اعتبار حكمه في الحسبات قطعا واما الثاني وهو بطلان اعتبار حكمه في الجزئيات فلان حكم الحس
في الجزئيات يخطئ كثيرا واذا كان كذلك فكيف يمكن ان يثبت في جزئيات كان في بعض الخطط فلا يكون مقبولا معتبرا وانما قلنا بطلان
كثير الوجود الاول انما نرى الصغير كبر كمالنا والبصيرة في الظلمة هذا اذا لم يكن بعيدا جدا والسبب فيمن ما حولها
من الهوى يستضي بضوءها والشعاع البصرى المجازى ما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذ انما فلا يميز عند الراى جزئ
النار عن الهوى المضى بها المشابه بجنونها كايها فيذكرها معا جملة واحدة وحسبها مائلا واذا كانت قريبة نفذ
النظر واستانزات النار عن الهوى المضى لمجاورتها فذكرها على ما هي عليه من الصغر واذا كانت بعيدة جزأ كانت
كالنريبات البصيرة التي ستعرف حالتها وكالعينية في الماء ترى كالجارية وسبب ان رؤية الاشياء على القول بالانوار
من نور الشعاع على مذهبهم هو مستند برأسهم عند الحقيقة وقاعدته على سطح المرئى ويتفاوت مقدار المرئى في جرد
وكبره بحسب صغر زاوية راس الخروط وكبره ان الخطوط الشعاعية التي على سطح الخروط الشعاعى ينفذ الى المرئى على الاتمام
المرئى اذا كان المشتق المتوسط بين المرئى والخطوط الشعاعية التي على سطح الخروط الشعاعى ينفذ الى المرئى على الاتمام
مثلا كالبال المرئى رقيقا كالهوى وما يلى المرئى غليظا كالما في مثالنا هذا فان تلك الخطوط تنحط وتصل الى المرئى الخروط
عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم تصل الى طرف المرئى فتكون زاوية راس الخروط هيئتها في الصورة الاولى من كون

وانما قال على القول بالانوار ان الاشياء لا تباين من الصغر والاعمال ما يكون
في الحقيقة الا بغيره فقال ارسطو ان شعاعه الى الاضداد
لا يشعرون المرئى في حيزه والاشياء في حيزه
الراى يميز ان الخوط من شعاعه الى الاضداد
في حيزه راسه عند المرئى في حيزه في حيزه
على حيزه في حيزه في حيزه في حيزه

الحركة شيئا ما فاحد فيرى في الصورة الثانية أكبر منه في الأولى كما يظهر من هذا الشكل فالخطان الأحمران هما الواحدا
التي طرفا العنبة إذا كانت في الهواء والأسود هما الواحدا التي طرفها إذا كانت في الماء والزوايا التي بين
الأولتين أصغر من التي بين الآخرين فذلك ترى في الماء أكبر منها في الهواء والظاهر المقرب من العين يرى كالحقيقة
الكبرى وذلك لكون الزاوية التي عند الحركة فان المقطع الواحد إذا جعل في مثل الزاوية بين مستقيمتي الاصلح فالزاوية
لله ضلعها أقصر كانت أكبر من الزاوية التي ضلعها أطول وبالعكس في ونرى الكبير صغيرا كالاشياء البعيدة وبغير
صغر تلك الزاوية بحسب بعد الحركة فكذلك كان بعد كانت الزاوية أصغر إلى أن يتقارب للخطوط الشعاعية جدا
كانت بعينها منطبق على بعض نرى ذلك الحركي كأنه نقطة وبعد ذلك ينحرف فلا يرى أصلا ونرى الواحدا كثر كالجزء
إذا نظرنا إليه مع غيره أصدر العينين وذلك لأن النور البصري يمر من الدماغ في عصبين مجوفين متساويين قبل وصوله
إلى العينين ثم يتباعدان ويتصل كل واحد منهما بواحدة من العينين فالعصبان إذا كانتا مستقيمتين وقصرت الخطوط
الشعاعية على الحركي من محاذاة واحدة من ملتقاهما فيرى واحدا وإذا انحرفتا واخرت أحدهما امتد ذلك الخطوط إلى الطرف
من محاذاتين فيرى لذلك اثنين أو نظرا إلى الماء عند طلوعه وكونه قريبا من الأفق فأنزلنا على التقديرين قريبا من الأفق
الأول فلما نرى واحدا في الماء فلان الشعاع البصري ينفذ في الهواء إلى قعر السماء وينعكس من سطح الماء إليه أيضا فيرى من
في السماء بالشعاع الثاني فزوايا الشعاع المنعكس وكما لا حول إلى الذي يقصد للقول فكذلك فانه يرى الواحد
اثنين بسبب وقوع الانحراف في العصبين أو في أصديهما أو بالاحول الفطري فكلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتداده
بالوقوف على الصواب وبالعكس في ونرى الكثير واحدا كالذي إذا خرج من مركزه إلى محيطها خطوط كثيرة متقاربة
في الوضع بالوان مختلفة فأنها إذا دارت سريعة جدا زويت شكل الالوان الكثير كاللون الواحد المخرج من اللون
منها والسبب في ذلك ما ذكره الحسن الظاهري في أقاليم الشمس المشرقة ثم إلى الخيال فاذا أوردك البصر مثلا لو كان
وانتقل منه بسرعة إلى لون آخر كان أثر اللون الأول باقيا في الحس المشرقة عند ذلك اللون الثاني ووصول أثر
البصر فيتميز الاثران هناك فبما النفس المتزاج اثرهما متميزين ولا يقدر على تمييز أحدهما عن الآخر وأيضاً لما وقع
الشعاع البصري على كل الالوان بسرعة في زمان قليل جداً لم تكن النفس من تمييز بعضها عن بعض فذلك رآها كالألوان
ونرى المعروف موجهاً كالسراب فيل من من اشبه الشيء بثلثه فان السراب ليس مجرد ما مطلقاً بل هو
شيء يتحرك في البصر بسبب تفرج الشعاع البصري المنعكس من أرض سبخة كما ينعكس من الماء فتجذب العين ما هو
يرى صاحب حقه اليد والشعاع كما لا وجود له في الخارج أصلاً وبغيره عدم تمييز النفس بين الشيء وبين طرته
أما بسبب سرعة الحركة من الشيء إلى شيء بهما وأما بسبب إقامة البدل مقام البدل منه بسرعة على وجه لا ينف عليه
الأمس يعرف شكل الأعمال والحال في القطر فان القطر إذا انزلت بسرعة يرى هناك خط مستقيم والأوجه
قطعا والدايرة لا دائرة الشعاع بسرعة فأنها إذا أوردت بسرعة شديدة ترى هناك دائرة من النار ولا وجود
بلا شبهة والسبب في هذا أن البصر إذا أوردك القطر أو الشعاع في موضع وإذا أقال إلى الحس المشرقة ثم أوردك مثلاً
آخر قبل أن يدور الحس المشرقة فصل هناك صورتهما في الموضع الثاني بصورتها في الموضع الأول فيرى كغير متحرك
على الاستقامة أو الاستدارة وأيضاً كما اتصل الشعاع بها في مواضع متعددة في زمان قليل جداً كان كمنزلة اتصال



الشعاع بما في تلك المفاصل وقعة واحدة فيرى لذلك خطاً مستقيماً أو دائرة ونرى المتحرك ساكناً بالعكس في نرى
السكان متحركاً كالظل يرى ساكناً وبسبب أن البصر إذا أوردك الشيء في موضع محاذ بالشيء بعد ما أوردك في موضع
آخر محاذ بالغير ذلك الشيء حكمت النفس بالحركة فاذا كانت السافة في غاية القلة لم يميز النفس المتحرك
والجاذبات وحكمت بالسكون وهو متحرك بدلاً من الشيء بحركة وإما ما ارتقا ما أو الخطاط فلما يدور متحرك
الظل انتفاصاً وازدياداً فان قيل الظل مرتب من مراتب النور الذي هو عرض فلا يكون متحركاً فأنسا
القصود انه يرى على حالة واحدة ولا يحس بازدياده وانتفاصه مع انه لا يخفى عن أحد ما قطعاً وأركب السيفنة
الحركة رافاً ساكنة ويرى الخط الساكن متحركاً وذلك لأنه لا يلم يتبدل وضع المركب بالنسبة إلى السيفنة بحسب
نفسه والسيفنة ساكنتين ولما تبدل محاذاة لاجزاء الشط مع تحريك السكون وتنفذ في السيفنة حرك الشط
متحركاً ونرى المتحرك إلى جهة متحركاً إلى خلافها كما نراه سائر إلى الغيم حين يبر الغيم إليه فان القمر يتحرك بحركة الظل
من الشرق إلى المغرب بدلاً فان كان بيننا وبينه غيم غير سائر إليه ونظرنا إليه فنفس الشعاع البصر من جزئ
من اجزاء ذلك الغيم فاذا فرضنا حركة الغيم من الشرق إلى المغرب أيضاً كانت من الحركة أقرب الغيم
أسرع الزاوية من حركة القمر لكونه عنا فبغير ذلك الجزء الذي كان قد نفذ الشعاع فيه فبغير من القمر ونفس الشعاع
في جزاء آخر فحاذاه بالحركة فيقع بين الجزئين قطعة من الغيم فيتحيل ان القمر حركته إلى الشرق وقطع تلك القطعة التي
من منزلة السافة وإذا تحركت إلى جهة رايانا إلى القمر متحركاً إليها فالحال هناك غيم رقيق وبسبب ان الوضع بيننا
وبين القمر يتغير بالنسبة إلى اجزاء الغيم ويقع بيننا وبينه اجزاء منه على التعاقب في جهة حركتنا فيتحيل ان القمر
متحرك إلى تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك الغيم وان تحرك القمر إلى خلافها كما إذا كان حركتها نحو الشرق فان القمر
يتحرك نحو المغرب ونرى الشجر المستقيم على الشط منكساً في الماء وذلك لأن الخطوط الشعاعية المنعكسة من
سطح الماء إلى الشجر كما تنعكس إليه على مية أو تارة الآلة الحديدية المسماة في الفارسية بمجك فأنها كان الشجر على الطرف
الأخر من الماء انعكس الشعاع إلى رأس الشجر من موضع أقرب من الرائي وإلى ما تحت رأسه من موضع أبعد
منه وهكذا إذا كان الشجر على طرف الرائي كان الأمر في الانعكاس على عكس ما ذكرنا ليري أنكل الأمر
سطح الماء من جانبك شجر عكس رأس الشجر في الصورة الأولى وفاحدهما في الصورة الثانية فيكون الخط
الشعاع المنعكس إلى رأس الشجر أطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة إلى ما دونه ويكون ما هو أقرب
منه أطول ما هو أبعد منه على الترتيب حتى يكون أقصر ما هو المنعكس إلى قاعدة الشجر ثم ان النفس لا تدرك
الانعكاس لتعود كما في رؤية المراتب بنفوذ الشعاع على الاستقامة فتجذب الشعاع المنعكس فاذا
غالباً ولا نفوذ مثلك أدركاً لا يكون الماء عميقاً بقدر طول الشجر فتجذب لذلك رأس الشجر أكثر نزولاً إلى الماء
ككون الشعاع المنعكس إليه أطول وكذا الحال في باقي الاجزاء على الترتيب فترى كأنه منكس تحت سطح الماء ونرى
الوجه طويلاً وعرضاً ونحو جاذب اختلاف شكل المرأة إذا فر من المرأة كنصف قالب اسطوانة مستديرة
فان نظر إليها بحيث يكون طولها محاذ بالطول الوجه يرى الوجه فيها طويلاً بقدر طول تليد العرض وذلك لأن
الاشعة المنعكسة إلى طول الوجه كما تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه فيرى طولاً خالاً والمنعكسة إلى العرض

وهذا هو الوجه الذي
يرى طويلاً وعرضاً
ونحو جاذب اختلاف
شكل المرأة إذا
فر من المرأة كنصف
قالب اسطوانة
مستديرة

This image shows a page from a manuscript, likely a 15th-century Arabic text. The text is written in a cursive script, possibly Maghrebi or Maghribi, and is arranged in several lines. The parchment is aged and discolored, with significant staining and missing sections. The text appears to be a religious or philosophical treatise, possibly related to the 'Risala' mentioned in the caption.

وكثير من مباحث الزمان والجسم ايضا كونه في الحقيقة راجعا الى البحث عن الكم المتصل الثالث من كل القضية هو
 الجسم لا يكون في آن واحد في مكانين والآن وان لم يكن كما ذكرنا بل كان في مكانين لم يتغير ذلك الجسم الواحد عن جبين
 كونه في مكانين في آن واحد في مكانين فالجسم الآخر معتبر وجوده وليس معتبرا في تغير وجوده عن عدمه فيصرف
 عليه انه موجود ومعدوم معا وقيل الاولى ان يقال لو كان جسم واحد في آن واحد في مكانين المكان الواحد اثنين
 فيكون وجود واحد المتلئين وعدمه واحدا ولا يمكن ان يقال ان كل ما قل يعلم بالبداهة حقيقة من القضايا بالثلاثة
 وان لم يخطر بباله تلك الحقيقة التي اوردتها كيف ولتوقف عليها كانت نظرية غير بداهية اشار
 الى الجواب بقوله ومن الاستدلالات التي ذكرناها ملحوظة للعقلاء وان غير البعض عن تخصيصها بالتعبير منها
 الا ليس الى قولهم لو لم يكن الكل اعظم من الجزء لم يكن الجزء والاخر اثر البتة ولو كان الشيء الواحد مسما بالمتلئين
 المكان فيقال لنفسه فانه اشار الى ما قررناه وان لم يكن عبارة مختصة كما خصنا بها كمن العبر بالجمع لا بالبيان
 وليس يلزم من تعدها على من الجح كونهما نظرية لجواز كون الجح ملحوظة بالاجتماع كسب وتعلق فكر في هذا الشيء
 وموان من الاستدلالات اخفى من تلك القضايا بالاشبه والجسم يجب ان يكون ايسر من الدعوى قالوا ان قد لا
 ان اجلي البديهيات ما ذكرناه ولذلك سماه الحكماء اول الاولين واما الثاني اعني كونه غير يقين فلو جوده اربعة
 احدها انه في هذا التصديق الذي موقوفنا الشيء اما ان يكون او لا يكون شوق على تصور المعدوم الذي
 مفهوما قولنا لا يكون ضرورة توقف التصديق على تصور طرافة وما يعتبر فيها وانه لا يتصور اصلا بل
 تصور متع قطعاً فيمتنع التصديق الموقوف على تصور ايضا فلا يكون حاصلا فضلا عن ان يكون جزوا
 واما قلنا ان تصور متع اذ كل تصور متميز فان ادراك الشيء ملزوم لامتياز عن غيره عند الحركة او
 نفس المتميز كاسلف في تحقيق العلم وكل متميز عن غيره ثابت في نفسه ان المتميز هو الذي ثبت له التميز
 والتعريف الذي مفهوما ثبوت وثبوت الشيء فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه فيكون المعدوم ثابتا في نفسه
 فلا يكون معدوما بل ثابتا موجودا هذا خلف في حال باطل لا يقال تصور المعدوم يقتضي ثبوت في الزمن لانه الخارج
 ويزن فيه لا يقتضي الثبوت هناك وانه اي المعدوم ثابت في الزمن فلا خلاف في ذلك والمعدوم في الخارج يكون
 ثابتا موجودا في الزمن وايضا ان كان المعدوم متصورا فذكر ان لم يكن متصورا فالحكم عليه بانه غير متصور كما
 ذكرتم يستدعي تصور اذ لو لم يكن متصورا اصلا لا متع عليه هذا الحكم قطعاً انا نقول في جواب الاول ان الكلام
 في المعدوم مطلقا اي المعدوم في الخارج والزمن معان فان قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون ترد بين الوجود
 والعدم فيكون متصورا في الخارج والزمن وبين ما يغايله ويقض ان يكون اي المعدوم مطلقا ثبوت بوجه من
 الوجود سواء كان في الخارج او في الزمن لان الثابت بوجهه لا يكون معدوما مطلقا ونقول في جواب الثاني
 الاخر معارضة للحجة الدالة على ان المعدوم المطلق غير متصور لاحتمال كونه وانها اي معارضة ما ذكرتم باوثرنا في
 تعارض الجح القطع لانها قطعيتان ومعاوى تعارض القواطع المركبة من القدمات البديهية احدي جح القواطع
 في البديهييات وقد يجاب بان تحقق التعارض انما يلزم اذا سلم ولعل الحكم المستدل عن الشئ الذي سنذكر في الجواب
 عن تلك الحجة الوجه الثاني من تلك الوجوه الاربعة انه اي قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون يقتضي ثبوت المعدوم على الوجود

اولا لا يميز عنه لما امكن الحكم بالانفصال بينهما ولو كان المعدوم متغيرا كان له حقيقة ومما يميزها بتأثير عن الموجود
وكان للعقل سلبها اي سلب كنه الحقيقة ورفقها فان كان له حقيقة يميز العقل بها بكنهه واللازم ان يكون كنهه
متقابل لتوهم يكون للعقل رفع حقيقة المعدوم لم يكن لها متقابل هو الوجود ومما يميز قوله والاي وان لم يكن العقل سلبها
انتفى الوجود واذا كان للعقل سلبها وسلبها عدم خاص كونه مضافا الى حقيقة المعدوم فتقسم من المعدوم المطلق وهو
منزاعا لعدم الخاص بكنهه لانه رفعه الذي يقابل مضافا خلف لان قسم الشيء اخص منه وقسيمه يباين بالتمسك
صدقها على احوال الوجه الثالث من تلك الوجوه الاربعة ان قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون فيه تردد
الثبوت والعدم فنقول المردف فيه ان في قولنا هذا ثبوت الشيء وعدمه اما في نفسه فيكون قولنا السواد
اما موجودا ولا اي ليس بوجوده واما الخبر فيكون كقولنا الجسم اما اسود او لا فلا يتصور منه ما يميز سوى
الحسين وكلامنا باطل فالاول وهو ان يكون الترددين وجود الشيء وعدمه في نفسه كانه قولنا السواد موجود
او لا باطل لانه لا يعمل شيء من طريقه اي لا يتصور من شيء منها معنى صحيح اما الثبوت وهو قولنا السواد موجود
فلان وجود الشيء اما نفسه فلا يغير حكمه عليه بل يكون في قولنا السواد موجودا عاريا عن الغايين كقولنا السواد
سواد والوجود موجود ولكن التفاوت في بطل كون وجود الشيء نفسه وقد يقال نحن نلتزم عدم التفاوت
فان ادعيت حكم البداية بالتفاوت فنقدنا قضيت مطلوبة واما غير هذا ايضا باطل لوجهين اشارة الى اولها
بقوله هو اي ذلك الشيء كالسواد مثالا في نفسه معروم على تقدير مغايرة الوجود اياه والاي وان لم يكن معروما
في نفسه على ذلك التقدير بل كان موجودا عاد الكلام الى ذلك الوجود فيقال هذا اما ان يكون نفس الشيء وهو باطل
لما مر او غير فالشيء معدوم في نفسه اذ لو كان موجودا عاد الكلام الى الوجود الثالث فاما ان يثبت المردف او
الوجود است الى غير النهاية والتسلسل باطل فتعين المردف وايضا لو لم يكن الشيء معروما في نفسه على ذلك التقدير لوجد
ذلك الشيء مرتين وكان موجودا بوجودين من اختلف فاذا ثبت ان الشيء معدوم في نفسه والوجود موجود والاي
اي وان لم يكن الوجود موجودا اجمع التقيضات على تقدير كونه معدوما او وجودا واسطة بين الموجود والمعدوم
اذا لم يكن موجودا ولا معدوما وفيها اي في اجتماع التقيضين ووجود واسطة وهو بطلان قولنا السواد اما
موجودا ومعدوم او على الاول واسطة من الخ من المنفصلة وعلى الثاني يبطل منع الخ لوجهين فليزعم ما ذكرنا من كون
السواد معدوما في نفسه وكون الوجود موجودا قيام الوجود الذي هو الوجود بالمعدوم الذي هو السواد
مثلا على تقدير صحة قولنا السواد موجود فليزعم جواز مثله في الحركات والالوان بان يقال من امور موجودة
بشهادة الحس وقائمة بالمعدومات وحصل المراد وهو بطلان حكم البداية لانها حكم بان من الحركات والالوان
لا يحد فيها الا بامور موجودة واشارة الى ثانياها بقوله وايضا فانه اي حمل الوجود على السواد على تقدير مغايرة
حكم بوجده الاثنين وهما السواد والموجود وانه باطل لا يقال ليس المراد بقولنا السواد موجودا وهو السواد
غير الوجود حتى يلزم ما ذكرتم بل المراد ان السواد موصوف بالوجود فلا اشكال فيه لاننا نقول شغل الكلام الى
الموصوفية فان مفهوم الموصوفية بالوجود اما نفس السواد فلا يغير الحكم وقد بطلناه واما غير فيكون قولنا
السواد موصوف بالوجود حكما بوجده الاثنين الا ان يراد به ان السواد موصوف بموصوفية الوجود فيكون

التعريف الموصوفية الثانية ويلزم التسلسل وهو باطل فوجب رفع الموصوفية عن اليمين ويلزم الحكم بوجده الاثنين
لان سلب التسلسل في الامور الذاتية لان البرهان انما قام على بطلانه في الامور الخارجية والموصوفية هي المفهومات
الاعتبارية الذاتية قلت الموصوفية نسبة بين الموصوف والموصوف والصفة تقوم بها لا بغيرها وهو الذي لا يستلزم قيام
النسبة بغير المتسبين واذا لم يتم بالزمان لم يكن مراد متبائلا خارجيا وقد يقال من كونه ذاتية انها ليست موجودة
خارجية بل توجد في الزمان قائمة بالمتسبين مع ان حكم الزمان بان السواد موصوف بالوجود في الخارج
اما مطابق الخارج فيكون متناك موصوفية خارجية ويعود الالتزام الذي ذكرناه او لا يكون مطابقا فلا عبرة به
كونه حكما باطلا وقد يجاب بان الحكم الزمني يجب ان يكون مطابقا لنفس الامر حتى يكون صادقا لا الخاطئ
فانه اخص منها وايضا اذا صدق ان هذا موصوف بكذا في الخارج لم يلزم وجود الموصوفية في الخارج للفرق
النظاميين ان يكون قولنا في الخارج نظر فالنفس الموصوفية وبين ان يكون نظرا لوجوده واما الثاني وهو قولنا
ليس بوجوده فلان وجوده اما في نفسه فغيره اي سلب الوجود عن السواد في نفسه لانه سلب الشيء عن نفسه
او غير وهو باطل لوجهين الاول قوله يتوقف تعينه على تصور اي يتوقف نفي الوجود عن السواد على تصور
الحكم عليه بذلك النفي وهو اي تصور السواد بغيره في نفسه وثبوت لما عرفت في الوجه الاول فيكون حصول
الوجود للسواد شرطا في نفي الوجود عنه وهو محال ليس بثبوت السواد في الزمان حتى يقال هذا الثبوت شرط
لنفي الثبوت في الخارج عنه ولا محذور فيه كما مر من ان الكلام في النفي المطلق المتقابل للوجود المطلق الذي هو اعم من الخارج والزماني
فلو كان السواد ثابتا في الزمان لم يصح نفي الثبوت عنه مطلقا وجوابه ان ثبوت السواد في الزمان شرط للحكم
بانتفاء الثبوت المطلق عنه لا انتفاء عنه ولم يحكم على السواد الثابت في الزمان انه معدوم مطلقا بل
ردناه بنبوته بين الوجود في الجملة فلا محذور اصله وقد يتوهم ان الضمائر في تصور وتبين وثبوت راجعة
الى نفي الوجود عن السواد وتصور هذا النفي هو تصور المعدوم فيلزم تميز وثبوت وقدرتين بطلانه وما ذكرنا
مواضعه في المحصل والوجه الثاني من ذلك الوجهين قوله وايضا فانه اي نفي الوجود عن السواد وسلبه
عن ذاته تعني خلو الماهية عن الوجود وسبطله في مسئلة ان المعدوم ليس بشيء اذ يستدل هناك على انتفاء
خلو الماهية عن الوجود فيستحيل الحكم عليها بالعدم وقد يجاب بان عدم خلوها عن الوجود لا ينافي الترددين
وبين المعدوم قال في المحصل فقد ظهر انه ليس بقولنا السواد موجودا والسواد معدوم معنى محصل فلا يكون
ايضا الترددين بينهما مفهوم محصل فامتنع التصديق فضلا عن ان يكون هذا التصديق بديهيا والثاني وهو ان
يكون الترددين في قولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون بين ثبوت الشيء لسلبه عنه كانه قولنا الجسم
اما اسود او لا باطل ايضا لان كنه الثبوت منه لا يعقل على وجه يكون معناه صحيحا لانه حكم بوجده الاثنين ولكن
ما لا يتصور صحته قطعا ولان المحمول اذا كان مغاير للموضوع كما فيما نحن بصدده وجب ان يكون المعنى ان
الموضوع موصوف بالمحمول فعد اعتبارها موصوفية ولا يمكن اعتبارها على وجه صحيح لان الموصوفية ليست
عربية لانه تعني الالموصوفية وتوكيد الصفة للنظر الى الخبر وهي اي الالموصوفية عربية تعني تعنيها على المعدوم
فان المعدومات لا توصف بالالوان والحركات فالالموصوفية نبوتية والاربع التقيضات ان الموصوفية

والاوصوفية اذا لم تحتل شيئا منها ولا وجودية والاى وان كانت الوصفية وجودية فاما نفسها الى
نفس الوصف والصفة فلا يعقلان دونها وموظفها البطلان والفساد وكذا الحال في كانت الوصفية مثلا
لها او غيرهما يعني به ما كان خارجا عنها فاما بما فلهما مع موصوفية بها اي بكل الوصفية القائمة بها فتشقل الكلام الى
الموصوفية الثانية فانها تكون ايضا وجودية قائمة بطرفها في تلك موصوفية تالفة فتسلسل الموصوفيات الى
ما لا يتناهي وهو باطل اذ لم تكن الوصفية معدومة ولا وجودية فلا يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا
فلا يكون في الجزء الشبهي من قولنا الشئ ان يكون ولا يكون محال فيكون قطعا فان الحق منه هو السلب
ابرا وان لم يتقوون به اي بتعين الحقيقة في الجز السلبى الوجه الرابع من الوجوه الاربعة الدالة على ان اجلي البدييات
ليس يثبت ان يقال بواسطة المسألة بل بالثبوت بينهما اي بين الموجود والمعدوم كما سياتى بيانه في الموقف
الثاني واذا اثبتها قوم بموافقة الكثرة الى حد يعجزون عنه فيقولون ونفاه الاكثرون وادعوا ان البدييات غايات لا
في الموجود والمعدوم فاحذر القارئ ان يثبت عليه البدييات وغيره فان الاختصار فيها ان كان بدييات فقد اشبهت
الفرقة الاولى البدييات بغيره والافتقار شبيه على الاكثرين فليس بدييات بالبدييات وحيث جاز الاشتباه فيم فلا تفرق
بل ولا تفرق شي من البدييات لجواز كونه من الشبهات فثبت بهن الوجوه الاربعة ان قولنا الشئ انما ان
يكون ولا يكون ليس يثبت فلا يكون غير ايضا يقينيا وهو المطلوب وستمرف جواب الوجه الرابع عن قريب فذكر
تركوا اشار الى اجوبة الاربعة فقال الجواب ان التصور مفهوم المعدوم وذكر ان المعدوم وقع هناك محولا
فيراد به مفهومه وموافق مفهوم المعدوم مفهوم قولنا ذات ثابت له عدم على تركيب تقييد لا لا ليس
مفهوم المعدوم ان لم يثبت له عدم في نفس الامر والاقتضى مفهوم المعدوم حقيقة ذات في نفس الامر متصفة
بالعدم فيها وانه باطل وان لم يثبت له مفهوم المعدوم هو التميز كونه متصورا وكونه محكوما بالانفصال بينه وبين الموجود
وهو الثابت كونه متميزا وهذا الذي ذكره جواب عن الوجهين الاولين وتوضيح ان يقال ان اردتم بما ذكرتم في الوجه
الاول من ان اجلي البدييات يتوقف على تصور المعدوم انه يتوقف على تصور ذات المعدوم وهو ممنوع وان
اردتم به توقفه على تصور مفهوم المعدوم فهو مسلم ويلزم ان يكون مفهوم المعدوم المطلق ثابتا في الزمن
واللهي في نفسه انما السجبل ان يكون حاصدا عليه مفهوم المعدوم المطلق ثابتا بوجه وان اردتم بما ذكرتم في الوجه
الثاني من ان اجلي البدييات يقتضي تميز المعدوم عن الموجود انه يقتضي تميز ذات المعدوم المطلق حتى يلزم
ان يكون ذات ثابتا بوجه ما منعناه وان اردتم به انه يقتضي تميز مفهوم المعدوم المطلق كما هو الظاهر من عباركم
سلفنا فيكون لمفهوم حقيقة والمعلل سلبها فنهناك عدم خاص قد عرض لمفهوم المعدوم مطلقا وليس في ذلك
كسوف قسم من الشئ قبالة انما يلزم من ذلك دفع حقيقة المعدوم والاستحالة ايضا فانه يكون عدم المعدوم المطلق من حيث
انه دفع المعدوم المطلق قبالة ومن حيث انه عدم خاص قسما منه والمعلل الى محل الموجود على السواد والخاص للثبوت فهو ما
فان مفهوم السواد مغاير لمفهوم الموجود والاى ومعية اي ذاتا صدى عليه فلا يلزم منها عدم الاعادة كما في
قولنا السواد سواد ولا يلزم بالحد الاثني فهذا جواب عن الدليل الثاني في الشق الاول من الوجه الثاني
قوله وايضا فانه حكم بوحدة الاثني وترك جواب الدليل الاول في هذا الشق اعني قوله فهو في نفسه معدوم

الغاية

اعتبارا على ما سبق من ان المادية في حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة وانه ليس يلزم من كون الوجود معدوما
اجتماع النقيضين ومما اعني قوله والمعلل للثبوت بعينه جواب عن الدليل الاول في الشق الثاني من الوجه الثالث كما ان
قوله والموصوفية جواب عن الدليل الثاني في هذا الشق ايضا وحاصل ان يقال الوصفية وجودية ولا وجودية
الاعتبارية كما لا يمكن لا وجود لها ولا النقيضية في الخارج كما لا يمنع ونقيضه اعني الامتناع اولا وجود لها في
الخارج بلا شبهة وليس ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي محال انما الحال انما هي في الصدق لان ثبوتها
انما هو باعتبار الاعتبار الوجودي وسبقوا ذات فيما يراد به من المعنى الثانية زيادة تحقيق تستلزم اي بذلك
التحقيق الذي ذكره في الجواب التفصيلي فيما اجبت عنه اجمالا وفيما تركنا جوابا ايضا الشبهة الثانية للثبوت حين
في البدييات فقط انما تجزم بالعاديات التي تجزى بها العادة كجزئها بالاديات التي في البدييات سواء
لا تفرق بينها فيما يعود الى الجزم وطائفة العقل مع ان العاديات لا اعتقاد عليها وكذا البدييات فيها ان من العاديات
الجزم بها ان هذا السج الذي رايته الان على هيئة الشجوة لم يتولد فعه على من الهيئة بلا لبس وام لم يتولد منها
مليسا بالدرج فكان وليد لم طفلان مترعرا من ترعرع العبر اذا حرك نشأ الى ان شئ بعد الشباب والكلولة
ومها ان اواني البيت لم تنقلب بعد خروجي عنه انا سافرا فمحققين في العلوم الاكاديمية والهندسية وان
اجاز ان اجاز البيت جوابه في نفسه ولا ما بالبحر الذي رايته من قبل ومما عسلا وان ليس تحت رجلي
الآن يا قوته من الف من ومنها ان الحجب عن خطاي باطابقة من قام بها خطوب به عالم باطابقة من الجواب
قادر على التعبير عنه ثم اذا ملنا في من القضايا التي ذكرنا لم نجد كما يجوز الجزم بها فكان الاحتمال الى احتمال الغلط
فاما في الكل اس كل من القضايا باساق العقلاء اما عند المتكلمين فلا سنا والكل الى كل الاشياء عندكم الى القادر
الحتم والعلل اوجب ان اثبت او اوجد باختيارا شيا من ذلك الى ما ذكر من الشج المتولد فعه ونظائر بين
الامور المستعمل التي لم تجز بها عاداته لا يمكن فان من الامور المستعمل جازا ممكنة في حد ذاتها وتطويع مفهوم
القدرة لجميع الممكنات مستقرة كانت او متغيرة واما عند الحكماء فلا سنا والحوادث الارضية عندكم الى الاشياء
العقلية لثبوتها من حركاتها فلعل جربت شكل اي وضع غريب فكل لم يقع فيما مضى من الزمان مثلا او وقع كنه لا يتكرر
ذلك الشكل بعتاب الامثال الا في الوفي من السنين كثيرة جراحات لا يفي ببطيها التواريخ فاقضى ذلك الشكل الغريب
ذلك الامر العجيب وايضا انما فصل من القضية عن القضايا السابقة لان المتكلم قابل بوقوع ما هو قاطع فيها
اعني بربط صورة المتكلم فانا اجزم بان اني على ليس جبرييل وكذا الزبانية التي نراها ليست جبرييل وانتم يجوزونه
اي ما ذكر من كون ابن الزبانية جبرييل وتلقته انه كان يظهر جبرييل تارة في صورة وجهه الكلمي وكان له اخري
دوني كزوي الزباب والجواب ان الامكان اي امكان تباين ما جزئنا به من العاديات لا ينافي الجزم
بأنه قاطع بان بوقوع تلك الامور العادية جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يزول بالتحريك اصلا كما في بعض المحسوسات
فاما تجزيم بان هذا الجسم شاغل لهذا الجيز في هذا المكان جزما لا يتطرق اليه شئ من ان نقيضه ممكن في ذاته فقد ظاهرا
ان الجزم في العاديات واقع موقعه وليس فيها احتمال النقيض القاطع في الجزم واما احتمال النقيض بمعنى امكان الزيادة
فليس ينافي فيها كما في المحسوسات البقضية وقد مر ذلك في تعريف العلم الشبهة الثالثة لتكرار البدييات فقط ان

في الثاني

في الثاني

في الثاني

لا شبهة البديهي بغير على احدى الطائفتين منها قلعة عدة منها الى من تلك القضايا التي وقع النزاع في براهينها
الاولى للمعتزلة الصدوق النافق حسن والكذب الضارة ببيع قالوا حكم بذلك براءة العقل والكره الاشاعة والمخاطبة
واتفقوا على انها ليست من القضايا الاولى بل من المشهورات التي قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة الثانية
لهم ايضا فانهم قالوا العبد موجد بالاستقلال لا فعله الاختيارية يتمكن من فعلها وتركها بغير زمام الاختيارية
واحد من بعض ان هذا الحكم بديهي وجماع الاشاعة والمخاطبة منعها اي كذا هذا الحكم وعارضه اي قايلا ادعاء الفروقة
فيه بغيره وان في انه لا بد له اي للفعل العبادي من العبد من مخرج احدى طائفتين من غير ان يكون في الآخر فان حكمه
يسته ويسته اذا كانا جائزين منه على سواء فلا بد بالضرورة في صدور واحد منهما من مخرجين على الاخرى
وهو ان فذلك المخرج من خارج اي لا يكون صادرا عن العبد والاتساع من فعله الى حاله لا يتساقط بل
ذلك المخرج امر واجب عوارض له لا ما بغيره واسطة او بواسطته فان استناد الجازم الى الواجب امر ضروري
ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد الحكم والاستقلال بالاختيار والتفاته للحكماء والمعتزلة ايضا قالوا يتبع البديهي
رواية ابي الحسين في ظلمة الليل بقية اندلس ويمنع ايضا بالبديهي رؤية ما لا يكون مقابلا للرائي او حكمه كانه رؤية
الاشياء في المرأة فانها حكم القابل وجوز ان يكون من الرؤيتين الاشعورية فقد ذكر يوم في دعوى الانتفاع
فقد علم ان كون العلم بالامتناع ضروريا للرابعة للكل اي لجمهور الناس حتى العوام فانهم قالوا الاعراض كالاوان
وغيرها باقية مستمرة الوجود في ازمته متطاولة يشهد ببراءة العقل والكره اي بقا الاعراض الاشعورية
وكثير من المعتزلة وزعموا انها مجردة انا فانها باعادة المردوم واجبا بقايب الامثال الخامسة للمجسمة
قالوا كل موجودا مقادير العلم اومباين له فان البديهيته تشهد بان حاله لا يتحقق فيه ولا يكون ملاقا للعلم
والامباين له فليس بوجوده اكره الموجدون عن اخرهم اي اتفقوا على انكار هذا الحكم وتكذيبه فقلنا ان يكون
العلم بديهييا وقالوا ان حكمه ومعنى السامسة للتكلمين القايدين بالخلاء قالوا واجب بالبراهمة انتهابا اجسام
اي انتهابا كل واحد منها الى مطاله او خلاءه ويحكم الحكماء النافون للخلاء ويقولون هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة
السابعة للحكماء القايدين بقدم الزمان قالوا لا يعقل تقدم عدم الزمان عليهم لا يزمان فلو كان حادثا مسبوقا بغيره
لكان موجودا حاله كان محروما والقايدين بالحدوث فيما سوى الواجب يذكرونهم في هذا الحكم وبما ضوئهم
بقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها الثامنة للحكماء قالوا لا حدوث لشيء الا عن شيء آخر موداة له وادخل في
العلم الضروري باستحالة حدوث الشيء لشيء والسمون يكرهون وجوزون حدوث الاشياء التي لا تتعلق
لها باعادة اصله التاسعة لهم ايضا قالوا الممكن لا يخرج احدى طائفتين من الآخر الا بخرج ويجوز السمون عن القادر
فانه يجوز ان يخرج احدى طائفتين من الآخر لا مخرج يدعو اليه العاشرة للتكلمين قالوا الانسان محل العلم ولزمت
اي يدركها براهمة وقال الحكماء بل علمها ومدركها هو الجسم والقوى الخالة فيه وهو اي ذلك الجسم الذي حل فيه تلك
القوى التي هي اللاتاني وليس موداة الانسان قال في النهاية اتفق المتكلمون على ان اول العلم ضرورة
علم الانسان بنفسه والمم ولزمت وجوبه وعطشه واتفقت الفلاسفة على ان مدرك الالم واللذة والجوع والعطش
ليس ذات الانسان بل قواها الجسمية التي هي من قواها ذات التي هي النفس الناطقة فانها الانسان في الحقيقة

يقال لا امرجة والعادات ثابتة الاعتقادات نفوذ القلب بحسب المزاج بحسب الايام ولا يستعمل بل بالمتن
وحسب القلب يستعمل جدا والكره نرى بعضهم لا يجوزون في الحيوانات للانتفاع باكلها ومن مارس مرعبا من المزاج
حظا كان او باطلا واعتاد به برهمة من الزمان ونشأ عليه فانه بمجرد اعتياده من غير ان يلوح له ما يظهر حقيقة مجرم
بحقيقة وان كان باطلا وبطلان ما يتألفه وان كان حقا فجازان يكون للجزم من براءة العقل في الكل اي كل ما كانت به
بمزاج او عادة عامتين لجميع افراد الانسان المتفقين في البديهييات فلا يكون يقينية كالتقضايا الصادقة من
الامرجة والعادات المتخصصة لا يتألف من نفسنا خالية من جميع الامزجة والعادات ومع ذلك فمن
انفسنا للجزم بهذه الامور البديهيية فالحكم فيها صريح العقل بلا تأثير من مزاج او عادة لا نتألف لان امكان فرض الخلو
جميع الامرجة والعادات او قد لا نشعر ببعض من الهيئات المزاجية او العارضية فكيف نفرض الخلو عن كون العقل
مع عدم الشعور به ولين سلم امكان فرض الخلو عن الجميع فلا يلزم من فرض الخلو لكونه نفس الامر الا يرى ان الخيال لا
يزول عنه خلقه مجرد فرضه خلقه عنه ولعل عادة مستمرة صارت ملكة مستقرة لا تزول بهمزب النفس منها من العز
فقلنا عن مجرد فرض زوالها والخلو عنها والجواب انه اي ما ذكرتم من تأثير الامرجة والعادات في الاعتقادات
وحصول الجزم بسبب ذلك في قضايا لا يدل على جواز كون الكل اي جميع القضايا البديهيية كذلك اي حاصلة بتأثير
المزاج او العادة فان الجزم يكون الكل اعظم اي ازيد من الجزء ما ليس للامرجة او العادات فيه مدخل قطعا
الرابعة للفرقة الثالثة للاحكام البديهيية فقط قولهم من اولة العلوم العقلية دلت على انه قد يتعارض دلمان فاعلم ان
بحسب الظاهر يثبت بغير عن القدر فيها وما عدا ذلك العجز عن القدر فيها الا للجزم بقدمها ما من احد بها اي
احدى تلك المقدمات ومن الامور المعبرة في صحة الدليلين قطعا والاي وان لم يكن احدا خطأ بل كانت
باسرصاصا اجتمع التقيضان في الواقع لصحة الدليلين في واذا كانت احدا خطأ مع جزم براءة العقل فثبت
فقد ارتفع الوثوق عن احكامها فان قيل لا يمكن العجز عن القدر فيها فاما فان ذلك العجز لا يردوم ونحو الحق وبطل الباطل
من ويشك الدليلين المتعارضين عن كذب اي قرب قلنا فحين العجز ولو اننا نجزم بالاجوز الجزم به وانه اي
الجزم في ان بالاجوز الجزم به كاف في رفع الوثوق عن الاحكام البديهيية والجواب بعرضه لم يكون مقوما
ويشك الدليلين المتعارضين بديهيية ان البديهي ما جزم به بنصو الطرفين مع ملاحظة النسبة بينهما فيثبث
البديهي على تجريدهما اي تجريدهما الطرفين عاللا مدخل له في ذلك الحكم وتعلقها على وجه مومناط الحكم فيما بينها فقل
فيه اي في تجريدهما الطرفين وتعلقها على ذلك الوجه خلا للوجود خفا فيما اما لكونها نظريين او لغير ذلك فيظن
الخطا الى البديهي بهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البديهييات التي جرد اطرافها على ما هو حتمها الشبهة الثامنة
لهم انما الجزم صحة دليل او انه اي ازمته متطاولة وجزم الاجل به بالبرهمة من النتيجة ثم يظهر لنا خطاوه ظهورا لا يثبت
معهم فيه شبهة ولذلك يثقل المذايب المتناظرة وادلتها المتخالفة اذ بالاح حقيقة ما حكم منها ببطلانه وبالعكس
فما مثله في الكل اي كل ما جزم به من البديهييات فيرفع الامان عنها الشبهة السادسة لهم ان كل مذهب
من المذاهب المشهورة قضيا يادعي صاحبها فيها البراهمة وهي القوة يكره اي البراهمة في تلك القضايا
اي ما ذكر من ادعاء البراهمة فيها وانكار ما يوجب الاستدعاء في البديهييات باسرها ورفع الامان عنها و

فلا وجه لا مشورة قالوا ليس بالبرهنة العقلية بل بالبرهنة العقلية ووجه المعجزة بوليها وجوبها اي جواب
الشبهة الخامسة والسادسة بتمام من جواب الشبهة الرابعة فيقال في جواب السادسة لان مقومات الدليل
الذي يجرى بوجهه آونة برهنية وليس كذلك فالبرهنة قد ينطبق اليه الاستدلال في غير بوطر فيه وتعلقها على
الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما وذلك لا يمنع من صحة البرهانيات كما عرفت وفي جواب الشبهة السادسة ان صاحب
المزامير ادعى ان كل القضايا بالضرورة ووجه ذلك ان اول ما دام الرأى في شبهة السوفسطائية فلا يلزم ادعاء
البرهنة بغير الاولوية فيها ولين سلكنا كان الاول قد يقع خلل في تصوير بوطر فيه كما هو ظاهر الاستدلال في الاوليات
وقد اوجب عنها ان عن الشبهة الاخيرة اعني السادسة بان الحكم بها اي بشكل القضية بالادعاء ادعت اصحاب
المزامير بواجبها براءة العدم لا براءة العقل وعلى براءة العدم كاذبة لا احتياج الى احكامها او حكمها بآلية
نقائضها اي نقائص الاحكام الصادقة عنها فانها تحكم بان الميت جاد وان الحيوان لا يخاف منه وما يتجان بعض
ما حكمت به من ان الميت يخاف منه بخلاف براءة العقل فانها صادقة قطعا وقد يقال ان ادعاء براءة العدم
حكم ما ينبغي ان يحسن هذه القضية بالجزئية بها فلما يتوقف الحكم بها اي بالبرهانيات وبصحتها على هذا
الدليل الذي يظن انه كذب براءة العدم اذ به يتنازع العقل عنها فيدري ان يلزم الدوران هذا الدوران يتوقف
على صحة البرهانيات التي استعملت فيه وايضا اذ اتوقف الوثوق بحزم البرهانية بتقصيصها على انها ليست جازمة ما ينبغي
تقصيصها اذ لو جازمت به ايضا لكانت تلك القضية ايضا من الاحكام البرهنية التي لا يتوقف بها فلا يحصل الدوران في الوثوق
في برهنيها لم يتبين ان لا ينبغي تقصيصها اي ما لم يتبين ان ذلك البرهني ليس من مجزومات البرهنة ما ينبغي تقصيصه وذلك ما لا
يتبين بل غاية عدم الوجوه من الشخص البليغ وانه لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية وقر اجيب عن الشبهة
السبت كلها بان المقدمات المذكورة فيها ليست قضايا حجية فيها بالبرهانيات او نظريات مستندة الى برهنة
فلو كانت قادمة في البرهانيات لكانت قادمة في انفسها ورواياتنا لم نقصد بآراء الشبه ابطال البرهانيات
بالمعنى بل قصدنا ايقاع الشك فيها كيف ما كان الحال فتقصودنا حاصل انهم اي المتكلمين بالبرهانيات
فقط بعد تقرير الشبهة قالوا خصوصهم ان اجتمع عنها اي عن الشبه فقد التزم ان البرهانيات لا تصح عن الشك
ولا يحصل الوثوق بصحتها الا بالجواب عنها اي من من الشبه وانه ان الجواب عنها لا يحصل بالنظر الوثوق بالبرهان
البرهانيات ضرورة لتوقفها على ذلك النظر الوثوق ومما يرد على هذا ضرورة موثوقا بها لاجل الضرورية مولد
من ايراد تلك الشبهة وايضا فيلزم الدوران وتوقف البرهانيات على النظريات المتوقفة عليها من ادعاء الجواب
بمقدمات نظرية وان كان بمقدمات برهنية توقف الشيء عن البرهني على نفسه وان لم يجسوا عنها عن الشبه
متى وثقت بحزم البرهانيات واجيب عن ذلك باننا لا نستعمل الجواب عنها لان الاوليات مستغنية
عن ان يثبت عنها وليس ينطبق اليها شك فيها بشكل الشبه التي تعلم انها فاسدة قطعا وان لم يتبين عندنا وجه
فادعاء ان تستعمل الجواب لاظهار فساد الشبه للاحتياج العقل في حزمه بوجه البرهانيات الى ذلك الجواب
فانه جازم بها مع قطع النظر عن القوة الرابعة المتكرونها لهما الحيات والبرهانيات جميعا وهم السوفسطائية قالوا
ودليل الفريقين ببطلانها ان الحيات والبرهانيات والنظر فيهما فيبطل بطلان اصله المحض فيهما ولا طريق الى

في جواب الشبهة السادسة
في جواب الشبهة السادسة

غيرها اي غير الضرورية والنظر وفضلهم اي افضل السوفسطائية الادوية القائلون بالتوقف فانه قالوا
لهم كلام الفريقين تطرق التهمة الى الحكم ليس والعقل فلا بد من حكم آخر وليس ذلك الحكم موافقا لانه فسر ما قلنا
لزم الدوران وليس لنا شيء يحكم سوى الضرورية والنظر وقربلا فوجب التوقف في الحال فاذا قيل لهم انهم قطعوا فيهم
من بطلان الحيات والبرهانيات والنظر جميعا وبوجوب التوقف فقد ناقضتم كلامكم فلكم قالوا كلامنا لا
ينقدنا قطعنا بذلك البطلان والوجوب فيتناقض في نفسه كما توهمتم ان يفيدنا شكنا فانا شككنا في بطلان تلك
الامور ووجوب التوقف وشكنا ايضا في شككنا ومسلم جاز لا يشك في الحال ان قطع شيء اصله فيهم مقصود
لانتناقض ومنهم فرقة اخرى تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجودا اصلوا وانما
نشأ من غيرهم من الاشكال المتنازع مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يكن من ان يشك في قبول الانتظام
فيهم بل هو باطل لادلة ثباته اوليتنا في موافقنا لادلة ثباته ولو كان غير ما موجودا كان ما وجبا او مكلفا
وكلامنا باطل لا لشكالات الفاداة في الوجوب والامكان وبالجملة ما من قضية برهنية او نظرية الا ولها معارضة
منها في القوة ومما وير عليهم الحكم جزئية بانها الاحكام كلها ويلزم مدعى كونهم من الشبه فكان كلامنا نقضا
لنفس ومنهم فرقة ثالثة تسمى بالعندية وهم قائلون بان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فمن
اعتقد مثلا العالم حادث كان حادثا حقه وبالعكس فزعم كل ما ينافي حق القياس اليهم وباطل القياس على
خصومهم ولا يخالف فيهم اوليس في نفس الامر شيء حق واجتوا على ذلك بان الصغر او في كبر الشكر في نفسه مترا فدل
على ان المعاني تابعة لادراكات وذلك ما لا يخفى فاداه وظهر ان السوفسطائية قد قدم لهم حكمة ومنهم من يقولون
ان من الطوائف الثلاث وقيل ليس يمكن ان يكون في العالم عدم اعتقادا يتخللون من المزامير بل كل غلط
سوفسطائي في موضع غلط فان سوفسطائية اليونانيين اسم العلم واسطاسم للفظ نسو مستطام مع العلم للفظ
كان فيلا لفظهم اسم المحب وفلا سوف معناه محب العلم غريب مدان اللفظان واشتق منهما المنسطة
والفلسفة والنظر معهم اي مع السوفسطائية قد منعها المحققون من العلم لانها لا فائدة المحمول المحال
النظر بالمعلوم ولا يتصور في الضرورية بان كونها محمولة محتاجة الى النظر والحكم لا يعرف بمعلوم حتى ثبت به
بحول ما تنق القيدان المختبران في المناظرة قالوا فقال به اي جواب ما ذكره من الشبه التزم كذا بهم وحصل
لفرضهم كما قد روي في قولهم ان اجتمع عنها اي بل الطريق معهم في الزامهم ووقع انكارهم ان يعد عليهم امور لا بد لهم من
الاعتراض بشوئها ولجزم فيها حتى يظهر عنادهم في انكار الاشياء كلها مثل كل من يميز بين الام والذرة او بين
دخول الدار والماء او بين مؤمك وما ينافي قضمه فان اهل الاصرار على الانكار وجعوا ضرا واضلوا نارا او غير ذلك
اي ان يعترفوا بالام ومومن الحيات وبالفرق بينه وبين الذرة ومومن البرهانيات قالوا فقد حصل الحق ان
تعد بركت الاصول البرهنية بمنزلة الشبهات تفصيل لطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على من الشبه ووجه
نساء فانهم في التثبت فيما يروونه كمالا يركنوا الى شيء منها اذا لاجلهم في بادى رايهم المصير **في النظر**
او يحصل المظان الذي هو انشأته العقائدية البرهنية وقيل هو معرفة الله وفيه مقاصد المقصود **في الاول**
قال القاضي الباقلاني النظر هو الفكر الذي يطلب به علم او طبيعة ظن واوراد عليه اسئلة اربعة السؤال الاول ان الظن

في النظر

فان الاشكال متغايرة في الجلاء والظلمة في استلزام المطافان الشكل الاول لا يحتاج في ذلك الى وسط وغير محتاج اليه
اقل واكثر وتمايزها بحسب المادة فانه قد يتوقف على مقدمات كثيرة والشروط قد يكون المطاف مستلزما
اقتداء بالمقدمات ضرورية بل ينتهي اليها بوساطة علم مراتب متغايرة في الكثرة وقليلا واقل ويكفي ان يستند
الى الضروريات مثلا بواسطة واحدة او يستند اليها ابتداء مع تفاوتها في تفاوت المقدمات في الجلاء والظلمة
وان كانت ضرورية باعتبار تفاوتها في جريدها لطريق كاهن تفرق وانت جديران للاختلاف بحسب المادة
بحسب في المعرفة ايضا فان اجزاء قد تكون ضرورية متغايرة في الجلاء وقد يكون نظرية منتبهة الى الضروريات
بواسطة او بوساطة اختلاف الاختلاف بحسب الصنوع فذلك من الدليل بالتركيب فان اريد جلاء النظر وخفاء
ذلك الذي ذكرناه فهو لا يعبر عن النظر حقيقة بل للدليل والمعرف والوجود لا يمنع بل يجوز ان يوصف النظر بصفات
ما وقع النظر فيه وتحلل على هذا التجرد ما وقع في كلامهم من ان هذا النظر حقيقي وذلك النظر حقيقي وان اريد جلاء النظر وخفاء
غيره ان يردنا فلا بد ان لا دليل له بل على شئ من المقصود **في النظر الصحيح المشتمل على سرائر بحسب**
مادة وصورته يفيد العلم بالنظر فيه عند الجمهور واما افادته للنظر فقد قيل انها متفق عليها عند الكل ولا بد قبل
الشرح في الاستدلال من تحرير محل النزاع لتوارد النفي والاثبات على محل واحد فقال الامام الرازي قد يفيد
ان النظر العلم بكون المدعى موجهة جزئية قال في المحصول تفكر المفيد للعلم بوجوده ومما في هذا المدعى الجزئي وان
يسهل بيانه فان قولنا هذا حادث وكل حادث محتاج الى مؤشر يفيدنا العلم بان هذا محتاج الى المؤشر فقد وجد
نظر مفيد للعلم بالاشبهة قل جبروا لان المقصود الاصل من اثبات كون النظر الصحيح مفيد للعلم ان يستدل به على ان
الانظار الصحيحة الصادقة عنا مفيدة للعلم بان يقال مثلا هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم بهذا المفيد للعلم وادراكها
المدعي الذي انتباهه جزئيا لم يثبت لنا ذلك المقصود او الجزئي لا يثبت ولا يوجب حاله الا بالعلم الذي ينزوع فيه ذلك
الجزئي يقينا وقال لا احد من كل نظر صحيح مادته وصورته معارف القطعيات احقر من هذا القيد عن النظر الصحيح
الذي في المقدمات الكلية الصادقة فانه يفيد لنا لا علم لا يعقبه عند العلم اي مناف له كالموت واليوم والليلة
وقاين هذا القيد فان من يترك العلم فقد جعل المدعى موجهة كلية بوضوحها مفيد بيقود فان قلت الانظار الصحيحة
في المقدمات ليست واعية في القطعيات فلا يندرج في من الموجهة الكلية قلت لا بأس بذلك فان المقصود
الاصل هو الانظار الصحيحة لان حالها في الافادة مما علم يقينا وفي نهاية العقول ان من عرف حقيقة النظر الذي يثبت
انه يفضي الى العلم علم بالضرورة كونه كذا فانه يفتخر بالنظر ما يتضمن مجموع علوم اربعة الاول ما تقدمت المرتبة الثانية
العلمية ترتيبها الثالث العلم بلزوم المطاع من تلك المقدمات المعلومة صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بان ما علم لزوم من
تلك المقدمات كان صحيحا ولاشك ان كل ما قل علم بضرورة العقل ان من حصلت له من العلوم اربعة فلا بد من ان يحصل له
العلم بهذه المقدمات حصول كلامه وحاصله ان من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورته ولا حطه حاله الا بالعلم
الجزئي بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزئيا بضرورة الاحتجاج فيه الا في تفصيل الطريق على الوجه الذي هو مناط الحكم فيها قال الكوفي
يكون النظر مفيد للعلم من ان يكون النظر الصحيح مفيد له ان كان معلوما كان ضروريا مستغنيا عن الاحتجاج عليه ونظريا
محتجا اليه واما باطلان الاول فيكون ضروريا فلان الضروريات لا تختلف في العقلاء اصلا خصوصا اذا كان الضروري

في

المبصرات وقد يقال ان الادراك لا يرتفع على مورد ثلثة مواجبه البحر وتقلب المدركة نحو طلب الروية
وازالة الغشاوة والمنفعة من الاجساد كذا الادراك بالبعيرة يتوقف على مورد ثلثة التوجه نحو المطر وتحويل العقل
نحو طلب الادراك وتجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة واعلم ان الظاهر من سبب اصحاب التعاليم وهو
ان النظر كساب الجداول من المعلومات ونحن نقول الاشبهة ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من المعلوم انفق
بل لا بد من معلومات مناسبة اياه ولا شك ايضا في انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على وجه كانت بل لا بد من
من ترتيب معين فيما بينها ومن مهيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور ما بامر شعور
او تصديق وحاوينا تحصيله على وجه كل فلا بد ان يتحرك الزمن في المعلومات المتخزنة عندنا منتقلا من معلوم الى اخر
حتى يجرد المعلومات المناسبة لذلك المطر وهي المسماة بمباديهم لا بد ايضا ان يتحرك في تلك المبادي ليرتبط ترتيبها
يؤدي الى ذلك المطر فهناك حركتان مبداء الاولى منها هو المطر المشعور به في ذلك الوجه الناقص منها ما هو آخر ما
يحصل من تلك المبادي ومبداء الثانية اول ما يوضع منها للترتيب ومنها ما المطلوب المشعور به على الوجه الكامل
فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النسبية
واما الترتيب الذي ذكره في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقلنا نجد من الحركة بدون الاولى بل لا بد ان يتنقل
اولا من المطالب الى المبادي ثم منها الى المطالب والاختلاف في ان هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المادى وتجريد الزمن
عن الغفلات وتحويل العقل نحو العقولات فتأمل واعلم ايضا ان الامام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات
يتوصل بها الى تصديقات اخرى بناء على ما اختار من استنتاج الكتب في التصورات **المقصود في الترتيب**
اي النظر ينقسم الى صحيح وهو الذي يؤدي الى المطر فاسد يتبادر الى الاربوى الى المطلوب فالصحة والنسبة وصفان
عارضتان للنظر حقيقة لا يجازا كنهما اذ ان بين السبب في انصافهما فقال ولما كان المحتاج عند المتأخرين
موجب امل التحليل ومما في ترتيب العلوم بحيث يؤدي الى مهيئة مخصوصة للتأدي الى مجهول ولاشك ان هذا
الترتيب متعلق بشيئين احدهما تلك العلوم التي يقع فيها الترتيب وهي بمنزلة المادلية والثاني تلك الهيئة المرتبة
عليه وهي بمنزلة الصورة له فاذا انصف كل واحدة منهما بما هو صحتها انصفت الترتيب قطعيا بصحة ترتيب
اعني تاديته الى المطر والا فلا وهذا معنى قوله ولكل ترتيب مادة وصورته الى الابد من امرين تجريان منه مجرى
المادة والصورة من المركب منهما فيكون جواب لما مع الغاء وهو قليل في الاستعمال صحتهم اي صحة النظر بمعنى
تأديته الى المطر بصحة المادة اي بسبب صحتها اما في التصورات فتشال ان يكون المذكور في موقع الجاهل
مثلا لعارض عام وفي موضع الفصل فصلا لخاصة وفي موضع الخاصة خاصة شاملة بينه واما في التصديقات
فتشال ان يكون القضايا المذكورة في الدليل مناسبة للمط وصادقة اما قطعيا او ظاهريا او كليما وبسبب
صحة الصورة لخاصة من رعاية الشرائط المعينة في ترتيب المعارف والادلة مع اي سبب هاتين الصيغتين
محتملتين وفادها ما عا اوقوا احدهما فقط ومنهم من قسمه الى النظر الى الجلي والجلي ومذا بعيد الى الثاني
امر يطلب به البيان ولا لجامعه فلا يتصف بما هو من صفات البيان فذلك حقيقة فقال وحقيقة ان
الدليل قد يعبر عن الكيفيات في الجلاء والظلمة بوجهين احدهما بحسب الصورة وهي الهيئة العارضة للمقدمات

اولها ومذاكي كون النظر مفيد العلم مختلف بين العقلاء ولا تجد فيه اي بين الحكم بان الفكر الصبي مفيد العلم
وبين قولنا الواحد نصف الاثنين وتأخره بما معلوما ببداهة العقل ونجزم بان كون النظر مفيد العلم دون
ذلك القول في القوة ولا يتصور ذلك ان يكون في القوة الاحتمال للقبض ولو با بعد وجهه وانما في الاحتمال للقبض
يقضي بانه قطعاً فلا يكون بديهياً واما الثاني فيكون نظرياً فلا يثبت بالنظر او يحتاج على تقدير كون النظر بالنظر
يفيد العلم به فيلزم اثبات الشيء بنفسه وانه تناقض لاستلزام كون الشيء معلوماً حين ما ليس معلوماً فان قيل
من الشبهة انما يدل على امتناع العلم كون النظر مفيد العلم امتناع صدق لجهار ان يكون صادقة في نفسه من امتناع العلم
به فالتا الذي من انما هو ان العلم حقيقة صدق لان المقصود بها ترتيب على العلم صدقها فالتا الذي
يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم به فاختار في جواب الشبهة طائفة منهم
الامام الرازي انه ضروري كما حققناه من كلامه في النهاية قوله لو كان ضرورياً لم يختلف فيه فليس الامر قد يختلف
فيه مع كون ضرورياً فموجب دليل كلف يقال الجواز اختلافه فيه وقد ذكر قوم من العقلاء البديهييات راساً كما
عرفت وذلك لاختلاف الواقع منهم من انما يكون كخفاً في تصور الطرفين في هذا الحكم البديهي وليس في
تجربتهما عن العوارض واللواحق ليعتصلا في الزمن على الوجه الذي هو مناط الحكم بالحكم بحدوثها ومما كان موضوعها الكبر
الحكم بينهما وذلك لا يقتضي فيكون بديهياً كما مر في جواب الشبهة الرابعة لشكر البديهييات بالكلية فقولكم والتفاوت
بينهم وبين قولنا الواحد نصف الاثنين وكونه ادنى منه في القوة انما هو احتمال للقبض ولو با بعد وجهه فليس
ممنوع من ذلك التفاوت اما لالاف والاستيناس بذلك القول لوروده على الزمن كثير اختلاف ما نحن فيه والتفاوت
في تجربتي الطرفين ولا شك ان التفاوت الناشئ من مزين لا يقتضي في البداهة وقال طائفة منهم انهم لم يميزوا بين النظر والنظر
تناقض في اثبات النظر بالنظر وانكر عليه الامام الرازي في النهاية فقال اثبات الشيء بنفسه يقتضي ان يعلم ببل نفسه
اثباته به وذلك مستلزم ان يعلم حين ما لا يعلم وتلخيصه ان من حيث هو مطلوب يجب ان لا يكون حاصل حال
الطلب ومن حيث انه الالطلب يجب ان يكون حاصله في كل الحال وموتنا حتى قال فيطل ما هو موه من
ان في الشيء نفسه تناقض لا اجتماع فيثباته باختلاف اثبات الشيء بنفسه اذ لا تناقض فيه اصلاً فلهذا ان اثبات
كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من وجه كان في كل النظر بالنظر تناقض من وجه اخر فلا مخلص الادعوى الضرون كما
لخصنا في الجواب انه اي امام الحكمين لا يمنع كون اثبات النظر بالنظر اثباتاً للشيء بنفسه لا ان يمنع كون تناقض
حتى يجيب عليه ذلك انكاراً وحقيقه اي تحقيق ما ذكرنا من ان اثبات النظر بالنظر ليس لثبات الشيء بنفسه وان اوجه العيان
انما يثبت القضية الكلية القابلة لكل من صحيح في القطعيات لا يعقبها ما ينافي العلم فانه يفيد او المهمة القابلة للنظر
قد يفيد العلم على اختلاف التجريد بين شخصية اي قضية شخصية حكم فيها على فرد معين من افراد النظر فنقول النتيجة
في كل قياس علوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوماً قطعي كما هو حق قطعاً وكل ما هو كذلك فهو حق قطعاً فالنتيجة
في كل قياس صحيح حقيقة قطعاً ومذاقنا كل نظر قطعي المادة والصورة مفيد العلم اما الصغرى فاذ لا معنى للعلم في
المادة والصورة الا القطع كقضية المقدمات وحقيقة استلزامها للنتيجة واما الكبرى فبديهية لاثباتها وقبولها
بعبارت اخرى هكذا كل من صحيح في القطعيات لا يعقبها مناف للعلم مشتمل على ما يقتضي العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشتمل

في قوله لو كان ضرورياً لم يختلف فيه فليس الامر قد يختلف فيه مع كون ضرورياً فموجب دليل كلف

على مقتضى العلم مع انتفاء المانع يفيد العلم يستلزمه اما الصغرى فلان النظر مفيد العلم ما يتطوى على جهة الدلالة اعني
العلاقة العقلية الموجبة للانتقال الى الخط وقد اعتبرنا مع انتفاء المانع واما الكبرى فلا متنازع في ان العلم من
المقتضى مع ارتفاع المانع وبالجمله فهنا قضيتان بديهيتان اذ انظرنا فيهما فان العلم بان كل من صحيح يفيد
العلم ثم ان حكمنا بان هذا النظر الجزئي الواقع في ثابتين المقومين يفيد العلم به لا يحتاج فيه الا الى تصور
الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير ان يعلم انه من افراد النظر او لا فيلزم في الا توقف العلم بالقضية
الكلية على العلم بالقضية الشخصية وقد يكون القضية الشخصية ضرورية معلومة بالضرورة كما ذكرنا في العلم
بانا في العلم على هذا النظر الجزئي دون الكلية او المهمة بل يكونان نظريتين وذلك جازلاً لاختلاف العنوان في
والكلية والمهمة فيجوز اختلافها في الضرورية والنظرية فان الحكم البديهي ضروري وطبيعي في الطرفين بلا ضرورة
الشيء يكون نظراً فاما في القضية الكلية المهمة في تصور بديهية او في القضية الشخصية في ان يكون
تصور من حيث ذاته المخصوصة من تصور الحكموم كما في ان الحكم بان يكون الشخصية ضرورية ولا يكون تصور
من حيث انه فرد من افراد النظر كذلك فلا يكون الكلية ولا المهمة ضرورية بل نظرية موقوفة على كل الشخصية
والاحتمال فيه فان قلت الاشكال الكلية مشتملة على احكام الجزئيات كلها فاذا ثبت الكلية بحكم جزئيات
معين فقد اثبت حكم ذلك الجزئي بنفسه قلت حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه
فرد من افراد موضوع الكلية فالاول ضروري اثبت به هذا الشار النظري فلا محذور اصلاً واعلم ان ذكر
المهمة في تحقيق الجواب استلزام لان لزوم اثبات الشيء بنفسه انما يظهر في اثبات الكلية بالنظر واما اثبات
المهمة بالنظر فلا ريب انما هو بالتسلسل ولذا قال في المحصل الحكم بان النظر قد يفيد العلم نظرياً والتسلسل غير لازم
لجواز انتهائنا الى نظرية مخصوص يكون الحكم بان النظر يفيد العلم بديهياً فنقولنا النتيجة في القياس الضروري الاستلزام
والقدمات ابتداء او بواسطة قطعية لازمة بما هو حق فيكون حقيقة وقد قررنا ذلك في هذا النظر على وجه يفيد القضية
الكلية وقد عرفت ان اثبات الحكم الكلي بحكم جزئ معين لا يستلزم اثبات الشيء بنفسه كما ادعاه الامام الرازي
لكن على بصيرة ثم عورض عن الشبهة فقبل قولكم لاشي من النظر يفيد العلم ان كان ضرورياً لم يختلف فيه العقلاء
لا يمنع ولا يتصور انكارا كثر العقلاء بحكم بديهي بخلاف انكارا قلته اياه فانه جازي كالمرة وان كان نظرياً لم يمتنع
خاص يفيد العلم به وانه تناقض صريح لان المدعى سالبه كلية فثبتت بموجبه جزئية منافية اياه ومن المعارضة
انما تم الادعوى للحق اليقين بين السالبة الكلية اذ يلزمهم التناقض على تقدير كونها نظرية واما اذا كان شرطه التام
حتى لا يثبت كون النظر مفيد العلم فانه ان يجتاز ان هذا النظر الخاص يفيد العلم بعدم الافادة فلا يثبت نظر مفيد
للعلم فلا تناقض في الشكوك طوائف سياق كلامه مشعر بان ما تقدم شبهة للمكبرين باسرها وما سياتي من شبهة
مخصوصة بعقود وون قوم والصواب ان اشتراك شبهة واحدة فيهما غير متصور وان ما سبق شبهة للمكبرين
بالكلية اعني السلبية لا يرسى الى قولنا قبل قولكم لاشي من النظر يفيد العلم ان من الشبهة في قوة اولى الشبهة السلبية بل
فان كون النظر مفيد العلم وكون الاعتقاد والاصل عقيب علم مؤداهما واحداً ومذاق الشبهتين على العلم بان
ضرورياً ولا نظرياً ولكن كما كان الجواب عن لزوم اثبات الشيء بنفسه المذكور في الشبهة السابقة مشتمل على توفيق

شكلاً في السلك الثالث زيرا من ادعى
ان العلم بان كل من صحيح يفيد العلم
لا يقتضي ان العلم بان كل من صحيح يفيد العلم
لا يقتضي ان العلم بان كل من صحيح يفيد العلم
لا يقتضي ان العلم بان كل من صحيح يفيد العلم

الاولى بلا فصل فتعذر ان معاون ان تكونوا ملحوظتين قصدا دفعة تليين متضا وحضورهما على هذا الوجه
هو المحتاج اليه في الاشياء وتوضيح هذا الجواب انك اذا حذرت نظر كل ذي ربح من حذرت كذلك الى عموم القاييم من
ففي حال تحريك كل واحد من ربحا وقصدا ويزيد ربحا بقا لا قصدا وكذلك اذا لاحظت بعينك مقومة قصدا
وانتقلت منها سريعا الى ملاحظة مقدمة اخرى كذلك كانت الثانية ملحوظة قصدا والاولى بقا فقد اصبحت
العلمان وان لم يجمع التوجهان الشبهة الثالثة النظر لافاد العلم وعلم ان ذكر المقاد علم في العلم بعدم المعارض
المقاوم اذ مع اي مع المعارض وتطويع للنظر يحصل التوقف لان الخزم يقتضاهما بموجب اعتقاد التوقف
وبتوقف احد هادون الاخر بموجب الترجيح بلا مرجح فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم ان ما افاد النظر
علم ان يجوز ان يكون نقيضه حقا وعدمه ليس ضروريا والالم يقع المعارض في لم يتكشف وجوده بعد النظر وكثيرا ما
يتكشف فهو نظري ويحتاج الى نظر اخر بعيد وهو ان ذكر النظر الاخر ايضا يحتمل قيام المعارض فلا يعلم ايضا ان ما
افاده علم وحقق الابد العلم بعدم ما يعارضه وليس ضروريا بل نظري يحتاج الى نظر ثالث ويتسلسل متوقفا حصول
العلم من النظر على انظار غير متناهية قلنا النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم الحقيقة النتيجة بفيد العلم
بعدم المعارض يعني كما ان العلم بان النتيجة حقة اي بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم متوقف على وجود النظر حاصل
بعد بطريق الضرورة دون الكتب وتطويع الخفاء فيه بعد النظر الصحيح القطعي ممنوع على ما ذكره العلم بعدم المعارض
ضروري حاصل بعد ذلك النظر واكتشاف المعارض بعد ممنوع بل هذا اولى بان يكون ضروريا لان العلم الاول متوقف
عليه ولم يردوا فاداة النظر الصحيح القطعي للعلم بقطعية النتيجة والعلم بعدم المعارض انها علمان نظريان متساويان من ذلك النظر
بطريق الكتب كما لو لم فانه باطل لان الكتب منه هو العلم بالنتيجة فغيرها العلم بان النتيجة حقة او بان المعارض معروف
بل راد انه اذا لوحظ النتيجة من حيث انها نتيجة لذلك النظر ولوحظ معه للنتيجة بجزء ما باه حقة جزوا بدورها لا يتوقف
الاعلى تصورات فيه وكذا اذا لوحظ المعارض من حيث انه معارض لذلك النظر ولوحظ معه لعدم جزم بانه معروف
قطعا لا يرى الى قوله فعدم المعارض في نفس الامر ضروري الى يعلم بالضرورة ان معارض النظر الصحيح في المقدمات
القطعية معدوم في نفس الامر شبهة الرابعة النظر اما ان يستلزم العلم بالمنظور فيه او لا والاولى بان يكون عدم العلم
بالمنظور فيه شرطه الى النظر لان عدم اللازم متناف لوجود المعلوم فلا يكون شرطه لكن عدم العلم بالمنظور
فيه شرط للمنظر كبا يلزم حصول الحاصل على سباني والثانية وهو ان لا يستلزم النظر العلم بالمنظور فيه هو المظ
قلنا يستلزمه بمعنى انه يستقيم عادة كما هو متروكنا او اعدادا او توليدا على منبب لكن والعلة انه اذا لم النظر
حصل العلم كما اذا تمت الحركة للشيء ووصل الى المكان الذي قصد بها الحضور فيه لا يعني ان يفي النظر على وجهه الى
العلم بالمنظور فيه كما يجب حركة اليد حركة المقام حتى يلزم اجتماعهما في الزمان معا وذلك الاستلزام الذي هو متروكنا
الاستعقاب لا ينبغي ان يكون عدم العلم بالمنظور فيه شرطه الى النظر شبهة الخامسة المطايع علوم فلا يطلب بالنظر
لاستحالة حصول الحاصل او لا فاذا حصل لم يعرف ان المطايع يحصل العلم بان النظر يفيد العلم بالمط قلنا هو معلوم حصول
فانما قد تصورنا النسبة مع طرفها غير معلوم تصديقا بثبوت النسبة او انتقاريا فيتم بالمط عند حصوله عن غير
يتصور طرفه لم يعرف ان المطايع والافاضة الجواب بالمط التصديق لان المتنازع فيه هو النظر الواقع في التصديقات

بالنظر
لان المطلوب هو العلم
وان لم يحصل العلم
لننظر في العلم
ان شاء الله

بسم الله الرحمن الرحيم

۱- در هر یک از اینها که در بالا ذکر شد
 ۲- در هر یک از اینها که در بالا ذکر شد
 ۳- در هر یک از اینها که در بالا ذکر شد
 ۴- در هر یک از اینها که در بالا ذکر شد
 ۵- در هر یک از اینها که در بالا ذکر شد
 ۶- در هر یک از اینها که در بالا ذکر شد
 ۷- در هر یک از اینها که در بالا ذکر شد
 ۸- در هر یک از اینها که در بالا ذکر شد
 ۹- در هر یک از اینها که در بالا ذکر شد
 ۱۰- در هر یک از اینها که در بالا ذکر شد

المحرر

بالغير قالوا التوكلوا يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبل فلا يلزم من عدم توليد التوكل ليلزم تحصيل الماحصل
 عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزمه هذا الحال الثالث مذبح الحكماء انه على سبيل الاعداد فان البقاء الذي يستند
 اليه الحوادث في عالمها موزون عند علم الفقيه ويتوقف حصول الفقيه منه على استعداد خاص
 يستدعيه اي ذلك الفقيه والاختلاف في الفقيه الماحصل باختلاف استعدادات القوايل فان النظر بعد الزمان
 اعدادا تاما والنتيجة تنقضي علمه من ذلك الجهد وجوباً لزموا عقلياً ومهناً من واجب آخر اختار الامام الرازي
 وموافقه العلم الماحصل عيب النظر واجب لزم حصوله عقلياً غير متولد من قبل اخذ هذا المذهب عن
 القاضى الباقى وانما المخرجين حيث قالوا باستلزام النظر العلم على سبيل العجوب من غير توليد وادان مرادهم الوجوه
 الحاصلة في العقل اما وجوبه عقلياً فلا تانع ضرورة وبردته ان علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع
 في ذهنه ثباتات المقدمات على هذه الهيئة استلزام العلم ان العالم حادث وهذا الاستدلال جارٍ في سائر الاشكال
 والاقضية او اعتبر ماخوذة مع ما يحتاج اليه من بيانها واما انه غير متولد من النظر الصواب وعن العبد كما
 نقوله المعتزلة فلا يستلزم جميع الكمالات والحوادث الى الله ابتداءً فيكون العلم عيب النظر واقعا بقدرته
 لا بقصوره هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد الجميع الى الله ابتداءً وكونه قادراً على ما لا يشاء وانه اي ومع القول
 بانه لا يجب على الله شيئاً ولا وجوب من الله كما ينبغي للحكماء القائلون بانه موجب لا يختار ولا وجوب على الله شيئاً
 يزعم المعتزلة وانما يصح اذا اخذوا قبل الابتداء في استناد الاشياء الى الله وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في
 بعض بحيث يستلزم عنه عقلاً فيكون بعضها متولداً عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما نقوله المعتزلة
 في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفصل الرابع
 او يكتفى ان يفعل ما يبادى ما يوجب وان يتركه بان لا يوجد كالموجب لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداءً
 كما هو مذهب الاشعرى ويقال ان النظر صادر بربا ياد الله موجب لله في كل ما يظن فيه اجاباً عقلياً بحيث
 يستحيل ان يتكلم عنه المقصود **والسبب في شرط النظر امله مطلقاً سواء كان صحيحاً او فاسداً**
 فيجوز ليون امران الاول وجوبه **وهو وجود العقل الذي هو مناط التكليف وسيأتي تفصيل**
 الثاني عدم وجود صفة ان ضد النظر وهو ما يتبين منه فانه ما هو عام في هذا النظر وغيره وهو كل ما هو موجود
 الاول مطلقاً من النوم والفقر والفقيرة فانه يضاد النظر لاستلزامه الادراك ومنه ما هو خاص بضاد النظر
 مخصوص وهو العلم بالباطن من حيث هو مطلوب واما العلم به من وجه آخر فلا بد منه ليمكن طلبه وللملح المذهب
 ان يلزم به على خلاف ما هو عليه اذ صاها لا يمكن من النظر فيه اما صاحب الاول فلا يمنع طلب العلم حصوله
 واما صاحب الثاني فلا يمانع كونه عالمًا وذلك من عدم العلم على النظر اذ لا يمانع من كماله من الكمال
 واما لانه منافى لشك الذي هو شرط النظر عند ان كاشم فان قلت ان كان العلم بالباطن معناه والنظر في الباطن فاذا
 نقول فيمن يعلم شيئاً بدليل ثم ينظر فيه ثانياً ويطلب دليلاً آخر اذ يلزم من اجتماع المتناقضين قلت النظر مناهة
 دلالة الدليل الثاني في ان المقصود بالنظر ههنا ليس هو العلم بالمتصور فيه الذي هو النتيجة في العلم بوجه دلالة
 الدليل الثاني عليه وهو ان هذا الوجه غير معلوم فلا يلزم منه طلب الماحصل بخلاف ما اذا قصد به العلم بالمتصور فيه

فانه يستلزم طلبه من كونه حاصلًا وانما في طلب العلم بوجه الدلالة في الدليل الثاني زيادة الاطمينان بتعاضد الاول
 فعدم العلم بالمتصور فيه وعدم الجهل المركب المتعلق به شرط النظر الصحيح على الخصوص فامر ان الاول ان يكون النظر في
 الدليل مستغرق دون الشبهة ومن التي تشبه الدليل ليست به التامة ان يكون النظر في الدليل من جهة دلالة على
 المدلول ومن مراتب الدليل شغل الزمن بملاحقته من الدليل الى المدلول كالخروج والامكان للعالم فان النظر
 في الدليل لا من جهة دلالة لا يمنع ولا يوصل الى الملاحقة بهذا الاعتبار اجتناب منقطع التعلق منه كما اذا نظر في العالم باعتباره
 صغر او كبر وطوله او قصره **المعصية السادسة النظر في معرفة الله** اي الاجل تحصيلها واجب بتاعا متناهي
 المعصية واما معرفته فواجبة اجماعاً من الامة واختلف في طريق ثبوتها وجوب النظر في المعرفة
 فتبين طريق الثبوت عند اصحابنا السني وعند المعتزلة العقل اما اصحابنا فثبتوا اثبات وجوب النظر
 المؤدى الى المعرفة مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر
 في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظر الى ما دار في السموات والارض وقوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها
 فقد امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر بالوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات
 والارض واختلف الليل والنهار آيات لاولى الالباب قال هم واولئك الذين لا اله الا الله يحيى الارض بعد موتها
 ولم يتفكر فيها فقدوا مدبرك التفكي في دليل المعرفة فهو واجب اولاً لا عيب على تركه الواجب وهذا المسلك لا
 يخرج عن كونه ظاهراً غير قطعي دلالة لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الدليل المنقول من قبيل الاحاد والمسكوك ان يكون
 المعتمدة اثبات وجوب النظر ان معرفة الله واجبة اجماعاً من المسلمين كافة وقد ينسب في ذلك بقوله تعالى فانظر الى
 لاله الله كنهه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق لفظه على الظن الغالب فيكون
 قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما في الامام الرازي ومن اتهم الا بالنظر والاطمينان المطلق اليه فهو واجب
 كوجوبه وعليه اشكال الاول ان وجوب المعرفة متوقف على امكانها وليس امكانها باعتبار كونها ضرورة لان
 الانسان لو خلق وواعى نفسه من مبداء نشوئه من غير نظر لم يجد من نفسه العلم بكونه اصلاً والضرورة ان يكون
 كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر فلو كان مكان معرفة الله فرع افادة النظر العلم مطلقاً في الجملة وفي
 الاهيات خاصة وفيها لا يحل وقدره الاشكال على كل واحد منها في تقرير مذهب السنية والمعتزلة والملاحدة
 قلنا وقدره ايضا الجواب عنه اي عن ذلك الاشكال الثاني انا وان سلمنا امكان معرفة الله كمن انما كان وجوبها مشروطاً
 لان وجوبها كتركها لا يكون بايجاب الله وامر وهو غير ممكن اذ ايجاب المعرفة افعالاً لا عارفين به وهو تحصيل الماحصل
 اي تكليف بتحصيله وذكر متع او لغرض وهو تكليف العاقل فان من لا يعرفه كيف يعلم تكليفه ياد وهو ايضا باطل قلنا
 المقومة الثانية القائل بان تكليف غير العارف باطل لكونه غافلاً منكمنا وشرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق
 به كما من ان العاقل من لا يفهم الخطاب ولم يقل له انه مكلف لان لا يعلم المكلف الثالث سلمنا امكان وجوب المعرفة
 شرطاً لكن لا من وقوعه فكلهم اجبت الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع منهم على وجوبها فكيف يمكن واحد
 وعلى كل واحد واحد وان واحد قلنا يجوز الاجماع منهم فيما يوجد فيه امر جائز لهم عليه كوجوب المعرفة مثلاً بين الناس بقوله
 من توفروا روعي الى التقيا والشرعية ومعرفة احكامها وقيام الدليل الظاهر على ذلك الجمع عليه وما ذكرتم من الاجماع على

الذي سأل به العلم بالمتصور فيه واما
 عدم الظن به على ما هو عليه او عطفانه
 ليس شرطاً له

المعونة النظران القابلين العلم لا يتكسر النظر بل يقول هو وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج في انوارها الى قول الامام
وسببه النظر بالبصيرة بالنظر بالبرهان قول الامام بصفوة الشمس قلنا انه لا يتم الا بصيرة الابصار لا يمكن ان يحصل المعرفة الا
بمجهودها والاهتمام على تقدير شهرته لا يات من صاحبته انه من الله فيكون حقا او من غيره فيكون باطلا لا بعد
النظر وان لم يتغير على تقديره وتحريره وكذا الحال في التصفية الا يرى ان رايضة المبطلين من اليهود والنصارى
يؤيدهم الى عقائد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر او قلنا المراد انه لا مقدور لنا في طرق المعرفة الا النظر في التعليم
والاهتمام من فعل الغير وليس شئ منها مقدور لنا واقا التصفية كما هو مقتضاها الى جمادات شاقة وثقا
ومخاطبات كثيرة قلنا في هذا الخارج في حكمه لا يكون مقدورا في قلنا خصه اي وجوب النظر في المعرفة من
الطريق الى العلم الا النظر وذلك بان لا يكون ممكنا الا منه كجهور الناس من عرف الله تعالى من الطرق النادرة الى
توصل الى معرفته لم يجب النظر عليه التماسا ان المعرفة لا تحصل الا بالنظر كمن لا يلزم من هذا وجوب النظر في الدليل
الذي يشتهر عليه من عدم المعرفة وبالشك فان تحصيل المعرفة كما يتوقف على النظر يتوقف ايضا على عدم الاستعانة
بغيره فيحصل الحاصل وتوقف على الشك عند بعضهم مع انه ليس يلزم من وجوب تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة
ولا وجوب الشك اتفاقا قلنا النظام فيما يكون الوجوب مطلقا والمقدمة بعينه ما لا يتم الواجب الا به مقدور والوجوب
ممتناى وجوب المعرفة مقيد بعدم المعرفة عند الكل فان العارف لا يجب عليه تحصيل المعرفة او الشك عنده من يقول
بان تحصيل المعرفة بالنظر يجب ان يكون مقارنا للشك واذا كان وجوب الواجب مقيدا بوجوده مقيد بمقتضى
وجوبها كوجوب الزكاة والحج اذ ليس تحصيل النصاب والاستطاعة واجبا فان قلت اذا كان وجوب المعرفة
مقيدا كما ذكرتم لم يكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلما يلزم وجوب مقدماتها قلت وجوبها مطلقا بالقياس
الى النظر وان كان مقيدا بالقياس الى ما ذكرنا فان الاطلاق والتقييد مما يختلف بالاضافة لا بالانفكاك وجوب الصلوة
مقيد بوجود العقل وان لم يكن مقيدا بوجود الطهارة ومن ثم عرفت الواجب المطلق بالانقضاء وجوبه على
مقومة وجوده من حيث هو كذا في التماس ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب شرعا لان الوجوب
الشرعي اما خطاب الله او مرتب عليه ويجوز ان يتعلق خطابه بشئ ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشئ قلنا
المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل من قدره بانها واجب المستلزم اياها
على ما قلنا في اجاب سببها المقدور الذي هو النظر وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو افعال الروح وجوبه مقدور
له بذاته فانما امره بمقدور الذي هو السبب الموجب للافعال وهو ضرب السيف قطعاً الى مؤمر بذلك
المقدور وبقيته اذ لا تكليف بغير المقدور وشرعا وتخييه ان القومة اذا كانت سببا للواجب اي مستلزما لايها
حيث يتبع خلفه فمقتضاها بانها واجب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها ان القدرة على المسبب يستلزم
القدرة على السبب لا يجب ذاته فالخطاب الشرعي وان يتعلق في الظاهر بالمسبب الا انه يجب حرفة بالتناول
الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور ومن حيث هو مقدور فالكلف بالمسبب كان كلفا بايجابا وسببه ان القدرة انما
تعلق بالمسبب من جهة الحقيقة بخلاف ما اذا كانت المقدومة شرطا للواجب غير مستلزما لايها كالتطهارة العقل
والشئ فان الواجب منها يتعلق بالمقدور بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون واجبا بايجابا بالمقدمة وقيل بان

فان كان الوجوب مقيدا بعدم المعرفة عند الكل فان العارف لا يجب عليه تحصيل المعرفة او الشك عنده من يقول بان تحصيل المعرفة بالنظر يجب ان يكون مقارنا للشك واذا كان وجوب الواجب مقيدا بوجوده مقيد بمقتضى وجوبها كوجوب الزكاة والحج اذ ليس تحصيل النصاب والاستطاعة واجبا فان قلت اذا كان وجوب المعرفة مقيدا كما ذكرتم لم يكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلما يلزم وجوب مقدماتها قلت وجوبها مطلقا بالقياس الى النظر وان كان مقيدا بالقياس الى ما ذكرنا فان الاطلاق والتقييد مما يختلف بالاضافة لا بالانفكاك وجوب الصلوة مقيد بوجود العقل وان لم يكن مقيدا بوجود الطهارة ومن ثم عرفت الواجب المطلق بالانقضاء وجوبه على مقومة وجوده من حيث هو كذا في التماس ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب شرعا لان الوجوب الشرعي اما خطاب الله او مرتب عليه ويجوز ان يتعلق خطابه بشئ ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشئ قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل من قدره بانها واجب المستلزم اياها على ما قلنا في اجاب سببها المقدور الذي هو النظر وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو افعال الروح وجوبه مقدور له بذاته فانما امره بمقدور الذي هو السبب الموجب للافعال وهو ضرب السيف قطعاً الى مؤمر بذلك المقدور وبقيته اذ لا تكليف بغير المقدور وشرعا وتخييه ان القومة اذا كانت سببا للواجب اي مستلزما لايها حيث يتبع خلفه فمقتضاها بانها واجب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها ان القدرة على المسبب يستلزم القدرة على السبب لا يجب ذاته فالخطاب الشرعي وان يتعلق في الظاهر بالمسبب الا انه يجب حرفة بالتناول الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور ومن حيث هو مقدور فالكلف بالمسبب كان كلفا بايجابا وسببه ان القدرة انما تعلق بالمسبب من جهة الحقيقة بخلاف ما اذا كانت المقدومة شرطا للواجب غير مستلزما لايها كالتطهارة العقل والشئ فان الواجب منها يتعلق بالمقدور بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون واجبا بايجابا بالمقدمة وقيل بان

طعام واحد وكلمة واحدة لا جامع لهما عليه بل شمولهما بحسب امر جملتهم وحالاتهم حتى الفة داعية الى عدم الاتفاق
فيه الرابع للامام ان ثبت زندقته امتنع نقله اليها فلا يصح ان يحسب به وانما امتنع نقله اليها لانه لا يتفق مع مقتضى
الارض في مقامها فلا ينفردون باعنيانهم فكيف نفرد بقولهم وجوب حقا واحدا منهم اما محموله ولو وقع في بلاد
الكفار سيرا وجوار كدبه في قوله ان الحكم عندى كذا بنا على احرازه من الحاشية المقتضية الى الغشوة ولا شك
ان المعنى اعتقاد ولا مجرد قول بقوة به وجوبه وجوبه عما افق به لتخيرا اجتهاده قبل فتوى الاخر في الخطا وكسرها
وايضا نقل الامام بطريق التواتر متنع عادة وبطريق الاحاد لا يفيد القطعيات قلنا ما ذكرناه من مقتضى ما علم
الاجماع عليه بطريق التواتر كالأثر الجاهل الاسلامي من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرها وتعيين
الدليل القاطع على الظن الماسكين سلم نقله جرت عليه مكانه والمكان نقله ليس تحت جوار الخطا على كل اى وكل واحد من
المجتهدين فكذلك جوار الخطا على الكل من حيث هو كذا في قوله لا يكون قوله حجة قطعية لان النظام الخطا الصادر من احد
انفراد الى الخطا الصادر من واحد آخر وهكذا الى ان يستعمل الخطا باسرحه لا وجوب الصلوات بل وجوب كون
الكل على الخطا قلنا كون الاجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة من الدين فيكون الشك في الاستدلال في مقابلته الضرورة
سفسطة لا يلتفت اليها ولا يلزم من كون جوار الخطا على كل واحد جوار الخطا على الكل المجموع لتغيره وتغير حكمها
فان كل واحد من الان يسجد من الرأى ولا تسجد كلهم واحدا احتمال النظام الخطا حتى يتم الكل قد فوجع ما علم من الدين
ضرورية وبما ثبت من الدلالة من عصية الامة الساجدة من وقوع الاجماع عليه على وجوب المعرفة بل الاجماع وان
على خلافه وذلك لتقرير النبي عليه السلام واصحابه واهل سائر الاعصار الى غير هذا العوام على ما علم من الامة ونفذ كل
عصر مع عدم الاستعانة من الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمون قطعا اذ غاية مجيئهم
الاتحاد بالسان والتقليد للحسن الذي لا يتحقق معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك لتقرير الحكم بانهم قلنا
كما يعلمون انهم يعلمون الدلالة اجمالا كما قال الاعراب البعرة تدل على البعرة واثرا الاقدام على السير اقسامه ذات الشرائع
وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير غايته اى غاية ما في الباب انهم قدروا من التحرير والتوضيح للمقادير الخرافية
والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يفيد ان المعرفة الواجبة انهم من الاجمالية التي لا تقتدر معها على
التحرير والتقرير ووقع الشبه والشكوك والتفصيلية التي تقتدر معها على ذلك وتسمى اي العرفان التفصيلي واجب
كثرة فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعيته اعم من ذلك اي من فرض الكفاية وفرض العين ايضا والحاصل ان
المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قدروا على ايمانهم والاخر فرض كفاية وهو حاصل
لعلما الاعصار الساجدين قلنا انعقاد الاجماع على وجوب المعرفة كمن لا يتم انما لا يتم الا بالنظر كما ادعيت بل قد حصل
المعرفة بالاهتمام والتوجه التام كما قال به حكماء الهند فانهم اذا ارادوا حصول شئ من المعرفة وغيره فاضروا في
اليه وسلطوا اوامرهم عليهم وانقطعوا عما يعوقهم عنه بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم او التعليم كما يقول الملاحون او
التصفية كما يقول الصوفية فانهم قالوا رايضة النفس بالمجاهرات وتجريد عن الكدورات البشرية والعوائق
البدنية والتوجه الى الحضرة الصورية والزمان الخلق والمواظبة على الذكر والطاعة تقيده العقائد الحق التي لا يحتمل حولها
شائبة ريبه واما اصحاب النظر فيمن لهم في عقائدهم الشكوك والشبهات الناشئة من ادلة الحق قلنا كل ذلك محتمل

الاجماع عليه بطريق التواتر كالأثر الجاهل الاسلامي من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرها وتعيين الدليل القاطع على الظن الماسكين سلم نقله جرت عليه مكانه والمكان نقله ليس تحت جوار الخطا على كل اى وكل واحد من المجتهدين فكذلك جوار الخطا على الكل من حيث هو كذا في قوله لا يكون قوله حجة قطعية لان النظام الخطا الصادر من احد انفراد الى الخطا الصادر من واحد آخر وهكذا الى ان يستعمل الخطا باسرحه لا وجوب الصلوات بل وجوب كون الكل على الخطا قلنا كون الاجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة من الدين فيكون الشك في الاستدلال في مقابلته الضرورة سفسطة لا يلتفت اليها ولا يلزم من كون جوار الخطا على كل واحد جوار الخطا على الكل المجموع لتغيره وتغير حكمها فان كل واحد من الان يسجد من الرأى ولا تسجد كلهم واحدا احتمال النظام الخطا حتى يتم الكل قد فوجع ما علم من الدين ضرورة وبما ثبت من الدلالة من عصية الامة الساجدة من وقوع الاجماع عليه على وجوب المعرفة بل الاجماع وان على خلافه وذلك لتقرير النبي عليه السلام واصحابه واهل سائر الاعصار الى غير هذا العوام على ما علم من الامة ونفذ كل عصر مع عدم الاستعانة من الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمون قطعا اذ غاية مجيئهم الاتحاد بالسان والتقليد للحسن الذي لا يتحقق معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك لتقرير الحكم بانهم قلنا كما يعلمون انهم يعلمون الدلالة اجمالا كما قال الاعراب البعرة تدل على البعرة واثرا الاقدام على السير اقسامه ذات الشرائع وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير غايته اى غاية ما في الباب انهم قدروا من التحرير والتوضيح للمقادير الخرافية والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يفيد ان المعرفة الواجبة انهم من الاجمالية التي لا تقتدر معها على التحرير والتقرير ووقع الشبه والشكوك والتفصيلية التي تقتدر معها على ذلك وتسمى اي العرفان التفصيلي واجب كثرة فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعيته اعم من ذلك اي من فرض الكفاية وفرض العين ايضا والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قدروا على ايمانهم والاخر فرض كفاية وهو حاصل لعلما الاعصار الساجدين قلنا انعقاد الاجماع على وجوب المعرفة كمن لا يتم انما لا يتم الا بالنظر كما ادعيت بل قد حصل المعرفة بالاهتمام والتوجه التام كما قال به حكماء الهند فانهم اذا ارادوا حصول شئ من المعرفة وغيره فاضروا في اليه وسلطوا اوامرهم عليهم وانقطعوا عما يعوقهم عنه بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم او التعليم كما يقول الملاحون او التصفية كما يقول الصوفية فانهم قالوا رايضة النفس بالمجاهرات وتجريد عن الكدورات البشرية والعوائق البدنية والتوجه الى الحضرة الصورية والزمان الخلق والمواظبة على الذكر والطاعة تقيده العقائد الحق التي لا يحتمل حولها شائبة ريبه واما اصحاب النظر فيمن لهم في عقائدهم الشكوك والشبهات الناشئة من ادلة الحق قلنا كل ذلك محتمل

بأنه ان لم يكن له ما هو بالشيء مطلقا ومن عاينته في ذلك الشيء عليه لم يكن له بالشيء المطلقا والوجوب حال
عدم الموقوف عليه والامتناع وجوبه مطلقا وموصوفا في ذلك ان يجب الشيء مع عدم المقدمة لان عدم التكليف
بما كان عدم التكليف بما لا يستلزم عدمها ان التكليف بها لا يستلزم وجوده فكل من كان موجودا وعدمه بالجامع
كلاما في اجابها وعدم اجابها فان قلت اذا لم يكن المقدمة واجبة جاز له ان يكون ما فاذا ذكرها فان لم يكن وجوب الواجب
لم يكن واجبا مطلقا وان بقي فموجب الشيء مع عدم المقدمة قلت هذا يعني جازيا اذا ذكرها مع كونها واجبة في
التحقق ان المسمى يكلف بالشيء مع التكليف بعدم مقدمته مع عدم التكليف بمقدمته وكل من عمل عبارة
الكتاب على هذا بان تقول تقديره اذا لم يكن يجب وجود الشيء مع عدم المقدمة وتجعل لفظه مع متعلقه بالوجود
المقدر تقديره ولو قدم الاشكال التاسع على الثامن كان ثبوت بسياق الكلام العاشر العاشر كما ذكر من
الدليل الاول على وجوب النظر بوجوه ثلثة دالة على انه ليس واجبا احدها انه في النظر في معرفة الله وصفاته وافعاله
والعقائد الدينية والاساليب الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم والعقائد الاشتغال به في النظر في ذلك
ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل اليها لتوفر الروايات على نقلها لانتقال اشتغالهم بالاساليب الفقهية على اختلاف اصنافها وكل
بدعة ردوا في الحديث وموانع قال من احداث في ديننا ليس منه ونورد في ردودنا قلنا ما ذكرتم
من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بها ويترددون بها مع المتكلمين
لما كان اصل مسألتهم كانوا يبحثون عن النبوة ويوردون عليها الشبهة والشكوك ويطلبون بها الحجج على التوحيد والنبوة حتى
قال الله في حقهم بل هم قوم خصمون وكان النبي صلى الله عليه وسلم يبينهم بالآيات الظاهرة والبراهين الباهرة والقرآن معلوم انهم يبحثون
عن دلائل النبوة التي يتوصلون اليها عن طريق النبوة والاشياء عند الخلق وما يذكر في كتب الكلام الاقل من حجة مما ينطق به
الكتاب الكريم الا انهم لا يقرن قوله بل لو كان فيها البرهان الا انه لم يفسدنا وقوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فانوا فاستمعوا
من مثله وقوله ولم ير الانسان انا خلقنا من نطفة الى اخر السورة فانه ذكرها مبدا خلقه الانسان وانشاء الى
شبهة المتكلمين للاعادة ومن كون العظام رمية متفتتة فكيف يمكن ان تصير حية واجتاز على حجة الاعادة بقوله قل
حيثما الزى انشا فان اول مرة ومنه ما الذي عقل عليه المتكلمون في حجة الاعادة حيث قالوا ان الاعادة مثل الابدان
اول مرة وحكم الشيء حكم مثله واذا كان قادرا على الابدان كان قادرا على الاعادة ثم في شبهتهم التي حكما عنهم ولما كان
تسليمهم يكون العظام رمية من وجهين الاول اختلاط اجزاء الابدان والاعضاء بعضها ببعض فكيف يمكن اجزاء الابدان
اجزاء بدنية واجزاء عضوية اجزاء سارية الاعضاء حتى يتصور الاعادة والثاني ان الاجزاء الرمية يابست جفرا مع
ان الحيوية تستدعي رطوبة البدن اشار الى جواب الاول بان علم بكل شيء فيمكنه تغيير اجزاء الابدان والاعضاء والى
جواب الثاني بان جعل في الشجر الاخر نارا مع ما بينهما من المضاودة والظاهرة فلان يقدر على ايجاد الحيوية في العظام
الرمية اليابسة اولى لان المضادة منها اقل ثم ان المتكلمين في الاعادة شبهة اخرى مشهورة هي ان الاعادة على ما جاءت
به الشرايع يقتضي اعدام هذا العالم وايجاد عالم آخر وهو على ما لا يوافق مقتضى ما كتبت الفلاسفة فاجاب عن من
الشبهة بان المتكلمين لم يسمو كونه خالق هذا العالم والسموات والارض لزم ان يسمو كونه قادرا على اعدامها فان كان
عليه العدم في وقت حيز عليه في كل الاوقات وان يسمو كونه قادرا على ايجاد عالم اخر لان القادر على شيء قادر على كل شيء

منه في قوله تعالى
فانهم لا يسمون
بشيء من ذلك

فانهم لا يسمون
بشيء من ذلك

فانهم لا يسمون
بشيء من ذلك

ان الله اعلم
بالغيب



على سبيل المثال في نهاية العقول والآيات الدالة على انبثاق الصانع وصفاته واثبات النبوة والرواية المتكلمين
اكثر من ان يحصى فكيف يقال ان الرسول واصحابه لم يخوضوا في هذه الاولية وكانوا متكلمين في الحوض فيها انهم
بمن العجوبة لم يدعوا في علم الكلام كعادته ولم يشغلوا بتجريد الاصطلاحات وتقرير المفاهيم ونحو المسائل
وتفصيل الدلائل وتحصيل المسائل الجواب كما اشتغلنا نحن بهذه الامور ولم يبالوا في توليد الزبول والاذناب
كما بالغنا فيه وذلك لان ترك التدوين والاشتغال بالمباحثة الاختصاص بهم صفاء النفوس وقلة الاذنان وحقنة
الفرج ومشاورة الوحي المقضية لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية والكن من مراجعة من بعيد ومن دفع
منهم ما عسى يورث لهم من شك او شبهة كل حين من الاجابات مع متعلق بالاختصاص في اختصاصها بما ذكر من علم
المعاني في الشكليات لهم ولم يكلف الشبهات معطوف على ما قبله بحسب المعنى كما قد قيل مع انه قل المعاندون لم يترك
الشبهات في زمانهم كترتها في زماننا لاحداث من الشبهة في كل حين من الاجابات السالفة فاجتمع لنا بالتدريج
كل ما حدث في الاعصار الماضية فاصبح في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبهة دون زمانهم
وذلك ان عدم تدوينهم الكلام لم يردوا في الفقه ولم يميزوا في اقسامه او باغراض العبادات والمباحات والاشكال
والنبايات وابوابها وقصودها كما ميزنا في ذلك ولم يتكلموا فيها في اقسامه ومبادئ الاصطلاح المتعارفة
في زماننا من النقص وهو يختلف حكم عما جعله في القياس والقلب وهو متعلق ما ينفذ في الحكم بعلمه والبعث وموانع
يجمع بين الاصل والفرع بطله مشتركة في ما فيصنع القياس والفرق وموانع يفرق ما يخص باحد الاصلين ويتبع
الخطا ومواسطها ما لا يدخل في العلمية وتخرجه وموحيين العلم بحدوده واداءه المناسبة الى معرفة كل من الاصطلاحات
الفقهية كما لم يلزم ما ذكرناه قديم في الفقه لم يلزم منه ايضا قديم في الكلام وبطلان من البدعة ما هي حصة من اشراف
الى ان قولهم لا يمنع كلية الكبرى القابلة لكل بدعة رد وتحرير الجواب انك ان ادعيت ان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه لم يشغلوا
بالابحاث الكلامية اصلا فالاشتغال بها بدعة فهو ممنوع لما ذكرنا من التواتر الذي لا شبهة فيه وان ادعيت ان
الاشتغال بها على من الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة لا مردودة كالا اشتغال بالفقه
وسائر العلوم الشرعية وتاثيرها في وجوه المعارضات انهم لم يتركوا في الجدل في مسئلة القدر وروى انهم ضيق على
اصحابه فآثم يتكلمون في القدر ففصب حتى اجمعت وجنتاه وقال فاما كل من كان قبلكم فخصهم في مداعزته
عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال هم اذا ذكر القدر فامسكوا ولا تشركوا في النظر جليل فيكون منه تباينة واجبا قلنا
كان ذلك النهي الوارد في حق الجدل فاما ما وصفت كان الجدل معتبرا وتجاوبا لتفريق الشبهات الفاسدة لترويج
الآراء الباطلة ودفع المغايير لظنة واردة الباطل في صورة الحق بالتبليس والتوليس كما قال الله وجادلوا بالباطل
ليخرجوا الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدل لا يضر في كونه
منها عنه واما الجدل بالحق الظاهر والباطل الباطل فامور به قال الله وجادلهم بالتي هي احسن وقال لا تجادلوا المل
الكتاب الا بالتي هي احسن وجماعة الرسول لابن الزبير وعلى القدر من مشهوره روى انه لم يترك لقلوبه انهم
وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبير قد عرفت الملازمة والسج اخبرهم بعدون
تقال هم ما جعلكم بليعة فكم اعمى ان ما لما لا يعقل وروى ايضا ان شخصا قال في اكل حرام كان وسكتا في طلاق

منه في قوله تعالى
فانهم لا يسمون
بشيء من ذلك

منه في قوله تعالى
فانهم لا يسمون
بشيء من ذلك

منه في قوله تعالى
فانهم لا يسمون
بشيء من ذلك

ان الله اعلم
بالغيب

تأليفه في الفقه على مذهب الإمام أبي حنيفة

1875

Handwritten text in Arabic script, likely a continuation of the manuscript's content, featuring dense cursive script and some marginalia.

Handwritten text in Arabic script, likely a continuation of the manuscript's content, written in a cursive style.

[illegible]

Handwritten text in a cursive script, likely a signature or a note, located at the bottom right of the page.

ایں کہ ان سے لے کر انظر حق حبیب علیہ
السلام حبیب علیہ السلام حبیب علیہ السلام
حبیب علیہ السلام حبیب علیہ السلام حبیب علیہ السلام

والشرع ثابت ہے

Handwritten text in a cursive script, likely a signature or a note, located at the bottom of the page.

Handwritten text in Arabic script, likely a continuation of the manuscript's content, written in a cursive style.

۱۱۱۱

القصد الى النظر من جهة كيف والجعل واجبا بالاسم وجبا في بقدر الحصول والزم ان يكون العقد مسبوقا بقصد
 آخر المعنى الثاني من الذين قالوا بالنظر الصحيح يستلزم العلم بالنظر وفيه فقد اختلفوا في النظر الفاسد هل
 الجهل في الاعتقاد الذي لا يطابق المنظور فيه على ما يجب ثلثة احوال واختلاف الامام الرازي في اثنين مطلقا سواء
 كان فاد من جهة مادية او من جهة صورته لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم غني عن العلة اعتقد ان له
 يعتقد ان العالم غني عن العلة ضرورة وهو جمل وقد يقال ان دليله هذا يرشد الى ان الحارثي عن مذهب الثالث
 امتن التفصيل كيف والقول بان الفاسد من جهة الصورة يستلزم تلاميذ البطالان وغايتها وهو الصواب والنظر
 عند وجوده لا يقيد مطلقا سواء كان فاسدا مادية او صورة وقد اختلفوا في ثلثة احوال وفيه فقد اختلفوا في
 البطلان في الجهل ليس الامر كذلك والواجب لو صح هذا الاحتجاج لم يكن النظر الصحيح مقبدا واستلزم العلم والالان
 وان لم يكن غير مقبدا بل كان مقبدا لكان نظر البطلان في جهة المحقق يقين العلم فان قلت شروط افادة العلم اعتقاد
 المقدمات المعبرة في النظر الصحيح والبطلان الاعتقاد فلذلك لم يقف العلم ثلثة امور مشتركة او شروط افادة الى
 النظر الفاسد لجهل الاعتقاد كما في المقدمات المعبرة فيه والمحقق لا يعتقد كما لو لم يكن لم يقف العلم ثلثة امور مشتركة او شروط افادة الى
 الفاد وهو عدم الافادة مطلقا المحققون بان النظر الفاسد ليس له وجه استلزام الجهل في ليس لنفسه امر بالاطل
 يستلزمه وان كان قد جليها انفا كما في المثال الذي اورد والامام الرازي يبين ان النظر الصحيح انما هو مقدمات
 لها في نفس الامر الى المطالبات النظرية مخصوصة سببها يستلزم العلم بالمطابق عند انتفاء احد او العلم قال الرازي ان الربيل
 المنظور فيه المطالب على صفتين في ذاتها لا يتصور معهما الا انفكاك بينهما وليس الفاسد هو فان الشبهة المنظورة في
 ليس لربيل في نفس الامر منسب ذاتها نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لاجلها تكون مستلزمية للطالب استلزامها اياه
 راجع الى الناظر اعتقدها وجود وصفية يلزمها المطالب لاجلها وهو محتمل فية الا ترى انه اذا ظهر خطأ في اعتقاد وفي الدلالة
 لم يبق الدلالة اسلا فان النظر الصحيح يوقف على وجه دالة الربيل على المطالب لاجلها بينهما في نفس الامر منسب ذاتيتها
 فاستلزم العلم به وتضمنه كذا لا يتصل عنه بخلاف النظر الفاسد مع الجهل اذ ليس لما فيه النظر الفاسد رابطية ذاتية
 مع خلاف ما عليه المنظور فيه حتى يوقف النظر الفاسد عليها ويستلزم لاجلها الاعتقاد بذلك الخلاف اعني لجهل الربيل
 بالمطابق لاختلافه به اي بان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل بعد التبرير والتوضيح الذي قدمناه وقول الامام الرازي في المثال
 الذي اورد من اعتقاد اثنين المقدمات اعتقاد كل النتيجة للبهلية قلنا ما ذكر حتى ولكن ليس ان من انى
 بالنظر فيما في ذلك المثال اعتقاد كذا كذا اعتقاد مقدماته حقيقة صادقة بل ربما لم يعتقد ذلك فلا يحصل للجهل
 فلا يكون النظر الفاسد مستلزما للجهل وان كان جالها له لبعضهم سبب اعتقاده ولقائل ان يقول ليس بكل من
 الى النظر الصحيح اعتقاد مقدماته حقيقة واذا لم يعتقد كذا كذا لم يحصل له ذلك النظر العلم بالمنظور فيه فلا يكون النظر
 الصحيح مستلزما للعلم فان قلت اذا لم يعتقد كذا كذا لم يكن هناك نظر صحيح لانه ترتيب علوم تصديق ولا تصديق
 عليه لانه لم يكن فقلت انه اذا لم يعتقد المقدمات لم يكن ايضا هناك نظرا فاسدا منسب فاد لانه ترتيب مقدمات
 غير مطابقة وليس له تصديق غير مطابق والتحقيق انه لا استحالة في ان يكون بين القضايا الكواذب رابطية عقلية
 لاجلها يستلزم بعضها بعضا فانه لا فرق بين المقدمات الصادقة والاذية الواقعة على هيئة الشكل الاول مثلا في استلزام

النتيجة انما الفرق بينهما في تحقق الخلق في الاول والثاني وذلك لا مدخل في الاستلزام وظهور في النظر الثاني
الاجابات يكون من وجه الدلالة ان كل رابط عقلية بل ربما كان في صدق المقدمات بان يكون كذا في وجود
الارتباط العقل للموجب للاستلزام القطعي كسب نفس الامر ولا شك في حصول العلم في الاولى وليس في الثانية
يتوقف على اعتقاد حقيقة المقدمات بل افرق وانما ذكر من الخبر فانما يتأتى على اصطلاح من يجعل المقدمات دليلا
فيقول مثلا العالم ليس الصانع وله ارتباط عقلي به ووجه دلالته عليه كسب نفس الامر لاجل ان مستلزما له كان
النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للعلم قطعا بخلاف دوران افعال العباد على اختيارهم وجودا وعدما فانه ليس
له رابط عقلية يكون مستلزما في نفس الامر ككون تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون النظر فيه مفيدا للجهل بل يمكن من
اعتقاده ان مستلزما ارتباطا عقليا اذ ان النظر فيه الى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة مخصوصة ورابط
عقلية بينهما يكون منشأ للاستلزام وتاليها ان الفساد ان كان من المادة فقط استلزامه علم من استلزال
الامام وفيه بحث لان قولنا زيد جار وكل جار جسم ينتج ان زيد جسم وليس جهل فالصواب ان الفاسد من جهة المادة
قويستلزم الجهل في بعض الصور وانما استلزامه اياه مطلقا فلا كيف وقديمت في الميزان كيفية استنتاج الصادق
من المقدمات الكافية والاى وان لم يكن الفساد من المادة فقط بل كان من الصورة فقط او منها معا فلا يستلزم
النظر في الادل الخروب الغير المنتجة وفي صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة او كاذبة لا يستلزم اعتقادها
اصلا لا خطأ ولا صوابا بالمعنى التاسع فيما اختلف فيكون شرط النظر في سببها شرط افادة النظر في العلم
التفطن بكيفية الاندراج والارتباط بين المقدمتين فان من علم ان من بخله وكل بخله عاقر قريش لا يستلزم التفطن في
انها حامل ما هو في ذهنه كونه جاريا ملأ الا بكونه من ارتباط الصفري بالكبرى واندرج هذا الجزئ الذي هو من
البخل تحت ذلك الكل الذي هو كل بخله اذ لو لا هذا الزموم لجزم كونه عاقر قريش لم يكن انما حامل ومنه الامام الزاوية
وقال ليس ذلك التفطن شرط لا فائدة النظر في العلم لان العلم بان هذا مندرج في ذلك وبان احدى المقدمتين مرتبطه بالآخرى
تصديق اخر مغاير للتصديق بالصفري والكبرى فلو وجب العلم به بان هذا مندرج في ذلك وبان من مرتبطة بتلك
كانت من القضية التي وجب العلم بها مقدمة اخرى منتزعة اليها اي الى المقدمات الاخر مرتبطة معها وبسبب ملاحظة
الترتيب وكيفية الاندراج مرة اخرى ويلزم التسلسل فيمتنع حصول العلم بالمط والجواب لان ذلك الذي وجب
العلم به مقدمة اخرى بل ذلك التفطن الذي اعتبر ابن سينا ملاحظة سببه المقدمتين الى النتيجة فانه قال هكذا فلا
سبيل الى ذلك مطلوب بجهول الامن فيحصل حاصل معلوم ولا سبيل اليها الى ذلك بالتفطن للجهة التي لا جملها صار
مؤدبا الى المط فاشارة التفطن للجهة المذكورة الى تلك الملاحظة ومن قبل التصور دون التصديق فلا تسلسل
وقد ارجع البعض عن القاضي ايضا ومن على راي ابن سينا وكون التفطن شرط لا انتاج باختلاف الاشكال
في الجلاء والحق في الانتاج فانما جرد شكلين يرتكبان كل منهما من مقدمتين بدليتين مع ان انتاج احدهما نتيجة ينتج
جلى وانتاج الاخر خفي يحتاج الى بيان وما ذكركم الا لان مينة الاولى قريبة من الطبع تفطن لها بالبرهنة ومينة
الثانية بعيدة منه فلا تفطن لها الا بدليل وتبيين وفيه نظر لا اختلاف في اللوام في الاشكال فقد يكون انتاج البعض
من تلك اللوام اظهر من انتاج البعض الاخر منها وتفصيل الكلام ان الاشكال مختلفة على سبيل من الخلق في المقدمات

والا
فانما
النتيجة
الاجابات
الارتباط
يتوقف
فيقول
النظر
له رابط
اعتقاده
عقلية
الامام
قويستلزم
النظر
اصلا
التفطن
انها حامل
البخل
وقال ليس
تصديق
كانت
الترتيب
العلم به
سبيل الى
مؤدبا الى
وقد ارجع
في الجلاء
جلى وانتاج
الثانية
من تلك اللوام

النتيجة انما الفرق بينهما في تحقق الخلق في الاول والثاني وذلك لا مدخل في الاستلزام وظهور في النظر الثاني
الاجابات يكون من وجه الدلالة ان كل رابط عقلية بل ربما كان في صدق المقدمات بان يكون كذا في وجود
الارتباط العقل للموجب للاستلزام القطعي كسب نفس الامر ولا شك في حصول العلم في الاولى وليس في الثانية
يتوقف على اعتقاد حقيقة المقدمات بل افرق وانما ذكر من الخبر فانما يتأتى على اصطلاح من يجعل المقدمات دليلا
فيقول مثلا العالم ليس الصانع وله ارتباط عقلي به ووجه دلالته عليه كسب نفس الامر لاجل ان مستلزما له كان
النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للعلم قطعا بخلاف دوران افعال العباد على اختيارهم وجودا وعدما فانه ليس
له رابط عقلية يكون مستلزما في نفس الامر ككون تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون النظر فيه مفيدا للجهل بل يمكن من
اعتقاده ان مستلزما ارتباطا عقليا اذ ان النظر فيه الى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة مخصوصة ورابط
عقلية بينهما يكون منشأ للاستلزام وتاليها ان الفساد ان كان من المادة فقط استلزامه علم من استلزال
الامام وفيه بحث لان قولنا زيد جار وكل جار جسم ينتج ان زيد جسم وليس جهل فالصواب ان الفاسد من جهة المادة
قويستلزم الجهل في بعض الصور وانما استلزامه اياه مطلقا فلا كيف وقديمت في الميزان كيفية استنتاج الصادق
من المقدمات الكافية والاى وان لم يكن الفساد من المادة فقط بل كان من الصورة فقط او منها معا فلا يستلزم
النظر في الادل الخروب الغير المنتجة وفي صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة او كاذبة لا يستلزم اعتقادها
اصلا لا خطأ ولا صوابا بالمعنى التاسع فيما اختلف فيكون شرط النظر في سببها شرط افادة النظر في العلم
التفطن بكيفية الاندراج والارتباط بين المقدمتين فان من علم ان من بخله وكل بخله عاقر قريش لا يستلزم التفطن في
انها حامل ما هو في ذهنه كونه جاريا ملأ الا بكونه من ارتباط الصفري بالكبرى واندرج هذا الجزئ الذي هو من
البخل تحت ذلك الكل الذي هو كل بخله اذ لو لا هذا الزموم لجزم كونه عاقر قريش لم يكن انما حامل ومنه الامام الزاوية
وقال ليس ذلك التفطن شرط لا فائدة النظر في العلم لان العلم بان هذا مندرج في ذلك وبان احدى المقدمتين مرتبطه بالآخرى
تصديق اخر مغاير للتصديق بالصفري والكبرى فلو وجب العلم به بان هذا مندرج في ذلك وبان من مرتبطة بتلك
كانت من القضية التي وجب العلم بها مقدمة اخرى منتزعة اليها اي الى المقدمات الاخر مرتبطة معها وبسبب ملاحظة
الترتيب وكيفية الاندراج مرة اخرى ويلزم التسلسل فيمتنع حصول العلم بالمط والجواب لان ذلك الذي وجب
العلم به مقدمة اخرى بل ذلك التفطن الذي اعتبر ابن سينا ملاحظة سببه المقدمتين الى النتيجة فانه قال هكذا فلا
سبيل الى ذلك مطلوب بجهول الامن فيحصل حاصل معلوم ولا سبيل اليها الى ذلك بالتفطن للجهة التي لا جملها صار
مؤدبا الى المط فاشارة التفطن للجهة المذكورة الى تلك الملاحظة ومن قبل التصور دون التصديق فلا تسلسل
وقد ارجع البعض عن القاضي ايضا ومن على راي ابن سينا وكون التفطن شرط لا انتاج باختلاف الاشكال
في الجلاء والحق في الانتاج فانما جرد شكلين يرتكبان كل منهما من مقدمتين بدليتين مع ان انتاج احدهما نتيجة ينتج
جلى وانتاج الاخر خفي يحتاج الى بيان وما ذكركم الا لان مينة الاولى قريبة من الطبع تفطن لها بالبرهنة ومينة
الثانية بعيدة منه فلا تفطن لها الا بدليل وتبيين وفيه نظر لا اختلاف في اللوام في الاشكال فقد يكون انتاج البعض
من تلك اللوام اظهر من انتاج البعض الاخر منها وتفصيل الكلام ان الاشكال مختلفة على سبيل من الخلق في المقدمات

واجاز في النتائج فاذا فرض الانتاج في المقدمتين كما في الاول والاربع كان اللام في احدهما عكس اللام في الآخر واذا
كان احد الاختلافين لازما وقربا فبحتم ان يكون الاختلاف في الجلاء والحق باختلاف اللوام والاختلاف
المزومات او باختلافها معاق فان لزوم بين امرين قد يكون بينهما ولا يكون امرين آخرين لا وبين امرين
امر آخر بينهما والحق ان ادان سببا ما ذكر وجعله شرطا للانتاج اجتماع المقدمتين معا في الزمان مرتين على
يشي فيسلك لانه لو كان حصول المبادى وحدها بل لا ترتب معتبر بينهما فافيا في حصول المط لكان العلم بالفضا
الواجب قبولها عالمنا بجميع العلوم لانتهاء الكسبيات الى الضروريات وليس كذلك فوجب ان يكون مع المبادى
مينة مخصوصة عارضة لها في صور النظر كحاجة وان اراد امر آخر اذ اى واء الاجتماع المذكور اذ لا حاجة بنا
بعد ترتيب المقدمتين على مينة الشكل الاول الى امر آخر والحاصل انه لا بد من المقدمتين من الترتيب والهيمنة ومن
ان يكون لها مينة مخصوصة مع النتيجة واما ملاحظة الترتيب والهيمنة او النسبة المخصوصة فلا دليل على كونها شرطا
سوى قصة جلاء الاشكال وخطاها وقد عرفت ما فيها وما ذكر من المثال في البخله انما يقع عند الزموم من الطرفين
واما عند ملاحظة الترتيب الاين فلا يقع ذلك المثال في الملاحظة الكبرى قبل الصفري كان الترتيب منقودا
وامكن ذلك النظم المعصوم والعاشرة فاختلاف في العلم بدلالة الدليل على المدلول على تغيير العلم بالمدلول قال
الامام الرازي من ادليل مسلم كوجود العالم ومدلول الامر كوجود الصانع ودلالة هي نسبة بينهما متاخرا عنها ولا شك انها
متغايرة فكون العلوم المتعلقة بها متغايرة ايضا قال قوم وجه الدلالة غير الدليل كما يقول العالم برابط وجود
الصانع لحدوثه او مكانه فالدليل هو العالم وجه دلالته مولد لحدوث او الاحتمال وهو مغاير له عارضا وقال
آخرون لا يجب ذلك ان يكون وجه الدلالة مغاير للدليل بل قد يراد الشيء على غير نظر الى ذاته والاى وان لم يدل
الشيء على غير ذاته بل وجب ان يكون كذا وجه دلالته تغاير لزوم التسلسل لا انتقال الكلام الى ذلك الوجه الذي
هو سبب دلالته الدليل كما لا يمكن مثلا فانه لا دليل يدل على وجود الصانع فوجب ان يكون له وجه دلالته
تغاير وحدوث الذي هو وجه الدلالة ليس غير العالم الذي هو الدليل اذ لا واسطة بين العالم الذي هو ما سوى
الله والصانع بل كل ما هو مغاير له فهو داخل فيما سواه فليس ثم امر ثالث موافق للعالم والصانع ونحن نستدل
بالعالم على الصانع فليس ثم امر ثالث موافق للدليل والمدلول وهذا الذي ذكره مؤلا قريب مما قال شيخنا
صفحة الشئ لا هو ولا غير كما سببه ان يكون فرعاً لذلك فان وجه الدلالة صفة للدليل مستفاد عليه
اي على ما ذكره شيخنا من حال الصفة مع الموصوف قال ناقداً لمحصل من المسئلة انما خبري فيما بين المتكلمين
عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالته ما سوى الله على وجوده
تعالى مغاير لهما اذ المغاير لوجوده في داخل في وجوده ما سواه فالمغاير لوجود ما سواه موجود فقط وتاخر
بان وجه الدلالة مغاير لوجوده وهو امر اعتباري ليس بوجوده في الخارج كما لا يمكن والحدوث الموصوف
السالك في الطريق الذي يقع فيه النظر وهو الموصوف بتوسط النظر وفيه مقاصد المعصوم الاول
تدريج وتقسيم الى اقسامه الاولى مواى الطريق ما يمكن التوصل به الى ملاحظة الامكان لان الطريق لا
يخرج عن كونه طريقاً للتوصل بل كيفية امكانه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المط فلا يمكن ان يتوصل اليه

النتيجة انما الفرق بينهما في تحقق الخلق في الاول والثاني وذلك لا مدخل في الاستلزام وظهور في النظر الثاني
الاجابات يكون من وجه الدلالة ان كل رابط عقلية بل ربما كان في صدق المقدمات بان يكون كذا في وجود
الارتباط العقل للموجب للاستلزام القطعي كسب نفس الامر ولا شك في حصول العلم في الاولى وليس في الثانية
يتوقف على اعتقاد حقيقة المقدمات بل افرق وانما ذكر من الخبر فانما يتأتى على اصطلاح من يجعل المقدمات دليلا
فيقول مثلا العالم ليس الصانع وله ارتباط عقلي به ووجه دلالته عليه كسب نفس الامر لاجل ان مستلزما له كان
النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للعلم قطعا بخلاف دوران افعال العباد على اختيارهم وجودا وعدما فانه ليس
له رابط عقلية يكون مستلزما في نفس الامر ككون تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون النظر فيه مفيدا للجهل بل يمكن من
اعتقاده ان مستلزما ارتباطا عقليا اذ ان النظر فيه الى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة مخصوصة ورابط
عقلية بينهما يكون منشأ للاستلزام وتاليها ان الفساد ان كان من المادة فقط استلزامه علم من استلزال
الامام وفيه بحث لان قولنا زيد جار وكل جار جسم ينتج ان زيد جسم وليس جهل فالصواب ان الفاسد من جهة المادة
قويستلزم الجهل في بعض الصور وانما استلزامه اياه مطلقا فلا كيف وقديمت في الميزان كيفية استنتاج الصادق
من المقدمات الكافية والاى وان لم يكن الفساد من المادة فقط بل كان من الصورة فقط او منها معا فلا يستلزم
النظر في الادل الخروب الغير المنتجة وفي صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة او كاذبة لا يستلزم اعتقادها
اصلا لا خطأ ولا صوابا بالمعنى التاسع فيما اختلف فيكون شرط النظر في سببها شرط افادة النظر في العلم
التفطن بكيفية الاندراج والارتباط بين المقدمتين فان من علم ان من بخله وكل بخله عاقر قريش لا يستلزم التفطن في
انها حامل ما هو في ذهنه كونه جاريا ملأ الا بكونه من ارتباط الصفري بالكبرى واندرج هذا الجزئ الذي هو من
البخل تحت ذلك الكل الذي هو كل بخله اذ لو لا هذا الزموم لجزم كونه عاقر قريش لم يكن انما حامل ومنه الامام الزاوية
وقال ليس ذلك التفطن شرط لا فائدة النظر في العلم لان العلم بان هذا مندرج في ذلك وبان احدى المقدمتين مرتبطه بالآخرى
تصديق اخر مغاير للتصديق بالصفري والكبرى فلو وجب العلم به بان هذا مندرج في ذلك وبان من مرتبطة بتلك
كانت من القضية التي وجب العلم بها مقدمة اخرى منتزعة اليها اي الى المقدمات الاخر مرتبطة معها وبسبب ملاحظة
الترتيب وكيفية الاندراج مرة اخرى ويلزم التسلسل فيمتنع حصول العلم بالمط والجواب لان ذلك الذي وجب
العلم به مقدمة اخرى بل ذلك التفطن الذي اعتبر ابن سينا ملاحظة سببه المقدمتين الى النتيجة فانه قال هكذا فلا
سبيل الى ذلك مطلوب بجهول الامن فيحصل حاصل معلوم ولا سبيل اليها الى ذلك بالتفطن للجهة التي لا جملها صار
مؤدبا الى المط فاشارة التفطن للجهة المذكورة الى تلك الملاحظة ومن قبل التصور دون التصديق فلا تسلسل
وقد ارجع البعض عن القاضي ايضا ومن على راي ابن سينا وكون التفطن شرط لا انتاج باختلاف الاشكال
في الجلاء والحق في الانتاج فانما جرد شكلين يرتكبان كل منهما من مقدمتين بدليتين مع ان انتاج احدهما نتيجة ينتج
جلى وانتاج الاخر خفي يحتاج الى بيان وما ذكركم الا لان مينة الاولى قريبة من الطبع تفطن لها بالبرهنة ومينة
الثانية بعيدة منه فلا تفطن لها الا بدليل وتبيين وفيه نظر لا اختلاف في اللوام في الاشكال فقد يكون انتاج البعض
من تلك اللوام اظهر من انتاج البعض الاخر منها وتفصيل الكلام ان الاشكال مختلفة على سبيل من الخلق في المقدمات

والا
فانما
النتيجة
الاجابات
الارتباط
يتوقف
فيقول
النظر
له رابط
اعتقاده
عقلية
الامام
قويستلزم
النظر
اصلا
التفطن
انها حامل
البخل
وقال ليس
تصديق
كانت
الترتيب
العلم به
سبيل الى
مؤدبا الى
وقد ارجع
في الجلاء
جلى وانتاج
الثانية
من تلك اللوام

أوليس في نفسه وسيلة له وأما بالنظر فيه ما به النظر في نفسه والنظر في أحواله لئلا ينشأ من شأنه إذا نظر
في أحواله أو وصل إلى المطالع العالم مثلا فإنه يسمى منعدم وليسا وينشأ من أفضا التصورات المتعددة غير ما خفوة مع التركيب
وح يلزم تناوله إذا لم توجد مع ترتيبها وأطلق المطالع لئلا ينشأ من أفضا التصورات المتعددة غير ما خفوة مع التركيب
فقط المطالع لا يرى الذي يطلب بالنظر فإن كان المطالع هو راسي طريقة الذي يمكن أن يتوصل بالنظر فيه إليه معرفة فإما كان
المطالع تصريفاً يسمى طريقه وليسا وهو الذي للربيل بالمخبر المذكور يشمل الظن الموصل إلى الظن كالفهم الربط الموصل إلى الظن
والقطع الموصل إلى البرهان والقطع كالعالم الموصل إلى العلم بوجود الصانع وقوي كخص الربيل بالقطع ويسمى الظن ما عا
وقد حقق الربيل أيضاً مع التخصيص الأول بما يكون الاستدلال فيه من العلول كالمطالع على العلم كتحقق الاطلاحي
منه بالثبات أو سمي كذلك وهو ما يستدل فيه من العلول تعليلاً وبرهاناً لثبات المعنى **الثاني المعرفة**
بشيء معرفة قبل معرفة المعرفة لأن معرفة طريق المعرفة وسببها فلا بد أن يتقدمها فيكون طريق
لو كان عيتم لم يكن كون الشيء معلوماً قبل أن يكون معلوماً ويكون أيضاً اجلياً من لدن لوسا وإنه في الجلال أو كان اجلياً
منه لم يكن معلوماً قبل فلا يعرف من أن يفرج على كونه اجلياً أي لا يعرف الشيء إلا بعد أن يكون اجلياً منه سواء تعرف
معرفة على معرفة بمرتبته واحدة ويسمى دوراً من دورات كقولك الشمس كوكب نهاري والها زرعان كون الشمس طالعة
أو كثر ويسمى دوراً من دورات كقولك الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل بالتردد والتدريج وقوع الشيء في زمان والزمان
مقار الحركة ولا بد من شأن الشرط للمعرفة أي لا بد من أن يساويه في العوم والخصوصية يحصل به التميز أو لولا أن يكون
سواء بالعرض فيه غير المعرفة على تقدير كونه أم مطلقاً ومن وجه فلم يكن ما نعلم من دخول غير المعرفة ولا مطرد أو موان يكون
حيث كالمصادق على شيء صدق عليه المعرفة أيضاً وأخرج عنه بعض أفراداً على تقدير كونه اجلياً مطلقاً ومن وجه فلم
يكن جامعاً لجميع أفراد المعرفة ولا متشككاً وموان يكون بحيث يصدق على كل مصادق عليه المعرفة وأعلم أن الشيء إذا
المساواة في الصدق فاذن في اليقين المتأخر من أذن يحصل التميز التام بحيث يمتاز جميع أفراد المعرفة عن جميع أفعالها
ولا يلتبس شيء منها بغيرها وأما المتقدمون فيقولوا فالرسم منه تام غير المرسوم عن كل ما يفارح ومنه ناقص غير
بعض ما يفارح ويحتمل أن يكون السواء أو اشتراط جودة الرسم كسبيلاً يتناول ما ليس من الرسوم ولا يخلو عما هو منه وحوزوا الرسم
بالأعم والأخص وأتدرك أن المعرفة لا بد أن يفيد التميز عن بعض الأغراض فإن لا يفيد غير الشيء عن أصله
يكن سبباً للتصور وأما التميز عن جميعها فليس شرطاً لأن التصورات المكتسبة كما قد يكون بوجه خاص الشيء إذا
ذاتي أو عرضي كقولك كونه بوجه عام ذاتي أو عرضي فيجب أن يكون كاسب كل منها مرفقاً بالمساواة شرطاً للمعرفة
التام دون غير هذا كان أوجهاً ولا بد منه فالمعرفة من ميزها والمعرفة فإن كان الميزان أيضاً يسمى المعرفة هذا
والأيسر رسماً وعلى التقديرين فإن ذكره في قام الزاوي المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتماماً أحاديثاً
مركب من الجنس القريبين وأما رسم تمام مركب من الخاصة والجنس القريب والألفاظ هي ما عدا ناقص سواء كان
بالفصل وحسن أو مع الجنس البعيد والعرض العام عند من يجوز أن يكون في لود وأما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحسن أو مع
للجنس البعيد والعرض العام عند من يجوز أن يكون في الرسم والمركب إذا لم يكن بديهي التصور كحداً بجزءاً تاماً وأما ناقصاً فإن
دون البسيط فإنه لا يمكن تقديره إذا لم يكن له فإن تركب منها عن المركب والبسيط غيرهما ولا يكون ذلك الغير بديهي التصور

الذات

وهو ما يستدل فيه من العلول تعليلاً وبرهاناً لثبات المعنى

وهو ما يستدل فيه من العلول تعليلاً وبرهاناً لثبات المعنى

وهو ما يستدل فيه من العلول تعليلاً وبرهاناً لثبات المعنى

صديها

تقديرها والألفاظ أخذ بها أو لم يقصدها الشيء وكل تصور كشيء مركب أو بسيط له خاصية مفصلة لازمة بيته فيكون
تصوراً مستقلاً بالتصور يرسم والآي وإن لم يكن له خاصية كذلك فلا يرسم وإن كان كالكسبي الذي له خاصية مركبة
رسمه التام بتركيب جسم القريب مع خاصيته والألفاظ ناقص وهو ما نعلم من أن من التعريف الأول التعريف
بالمثال سواء كان جزئياً للمعرفة كقولك الاسم كقوله الفعل كقريب أو لا يكون جزئياً كقولك العلم كالنور واللباس
كالنظير وهو ما يفتقده بالثبات التي بينه وبين المعرفة وبين المثال فإن كانت تلك الشبهات مقيدة للتميز في خاصية
لذلك المعرفة فيكون التعريف بهاماً رسماً ناقصاً واختلاف الأقسام الأربعة المذكورة للمعرفة والآي وإن لم يكن
تلك الشبهات مقيدة للتميز لم يصلح التعريف بها فليس التعريف بالمثال نقصاً على حد ولما كان استنباط الفعل في الفاعل
بالاشكال أكثر شغل في مخاطبات التعلين التعريف بها التعليل التعريف اللفظي وهو ما لا يكون اللفظ والشيء اللفظي
فيقتصر بلفظ أو مع ولا يلائم ذلك المعنى كقولك الفضة لاسد وليس هذا تعريفه حقيقة بل هو أداة تصور غير حاصل في الدرد
تعيين ما وضع له لفظ الفضة من بين سائر المعاني للتميز اليه ولما كان موضوعه بارزاً في آلة التصديق وهو طريق العمل
اللغة وخارج عن التعريف الحقيقي واقسامه الأربعة التي ذكرت وحقاً أن يكون ما نعلم من مفرد مراد فإما لم يوجد مركب
يقصده تعيين المعنى بالتفصيل وأعلم أن التعريف الحقيقي الذي يقصده تعيين المعنى بالاسم فإذا علم مثلاً تعريف الجنس
الأول ما يقصده تصور من مميزات غير معلومة الوجود في الخارج ويسمى تعريفاً بكم الاسم فإذا علم مثلاً تعريف الجنس
اصطلاحاً أو بغير تصور بوجه كمال فإن حصل نفس مفهومه بجزءاً بجزءاً كان ذلك حذاً له أسياً وإن ذكر تعريفه عوارضه
كان ذلك رسماً له أسياً والثاني ما يقصده تصور حقائق موجودة ويسمى تعريفاً بكم الحقيقة فإذا علم مثلاً تعريف الجنس
مميزين القسامين للجنس عليه منع لأن المتصورات لها منزلة نقاش يتشكك في ذلك صحت مفهومه أو موجوده فإذا قال
مثلاً الإنسان حيوان ناطق لم يقصده أن يحكم على الإنسان بكونه حيواناً ناطقاً والآل كان مصدراً لا مقصوداً بل زاد
بذكر الإنسان بوجهه من كمال ما عرفته بوجه تام يشرع في تصويبه بوجه كمال فليس بين الحد والمحد وحكم حتى يقع
فلا يصح أن يقال إن الإنسان حيوان ناطق فإن ذلك يجرى مجرى أن يقال الكتاب لأم كتابت بكتب ثم بعد أن يقال
لأنه إن هذا حيوان لسان وأن الحيوان جنس له أو الناطق فحصل له إلى غيره من جنس الدواوين صاوغ عنه فحتماً
وقابل للجنس فإذا اردت فهم صعب جداً في الحقائق الموجودة وكان شرط القناعة ووجه وإن سهل في المفاهيم
الاعتبارية وكذا انجبه على الحد النقص والمعادضة فإذا قيل مثلاً العلم ما يقع من الموصوفات به أحكامها يقال هذا
منقوص العلم بالواجبات والمحتملات فإن سلم الحاد وجوه العلم المتعلق بها فقدر اعترف ببطلان حذاً
وفد ونقشه والألفاظ ويقال أيضاً هذا معارضة بانه الاعتقاد المقتضي لكون النفس فان سلم الحد أن لا يطل
حد والألفاظ لا تعاند بين مفهومين مميزين للجنس بل كل منهما مفهوم على حد إذا قيل الإنسان حيوان ناطق
وإردان هذا مدلوله لغة واصطلاحاً كان تعريفه العظمى وحكمها قابلاً للتميز الذي يدفع مجرد نقل أو وجه استعمال لم
أن يعبرم في التعريف التام كونه الظاهر عند العقل فتقديمه أولى ولأن الأخص قيد محقق آياه فكان تقديمه عليه نسب
وما يقال من أنه واجب في الحد التام محصل لجزء الصور حتى إذا أخر للجنس فيه كان حذاً ناقصاً فليس بشيء إذا
ليس للحد التام جزء خارج عن أجزاء المادية النحصر في الجنس والفضل ويجوز فيه عن الألفاظ العربية الوضعية التي

والعلم أن المعرفة الحقيقية ما يتناول بالاسم
الذي هو المصطلح في اللغة كقولك الإنسان
حيوان ناطق أو ما يتناول باللفظ كقولك
الإنسان حيوان ناطق أو ما يتناول باللفظ كقولك
الإنسان حيوان ناطق أو ما يتناول باللفظ كقولك

من طرقت الان ما ذكرناه كان لنا فائدة المعصية والفاسد ما من الطرق القوية ومنها طرقتان ضعيفتان
يسكنهما بعض المتكلمين اثبات مطالبهم العقلية الاول انهم اذا حاولوا على شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة قالوا
لا دليل عليه فوجب عليهم اما الاول وهو انه لا دليل عليه فيثبت ثانياً فيقولون ان المتكلمين الذين اثبتوا ثبوتها
مع عدم وجودها دليل سواء كان حجة وجودها او لا فليس فيها اي نفي لوجودها كلها بالاستقراء ان تتبعنا كلامهم فوجدنا
شكلاً منها وهو عايد الى الاول فبما ان عدم الوجود مع مزيج من مؤنة موبين حصره وجوده الاول فالتسليم الاول ان
واما الثاني وهو ان كل ما لا دليل عليه يجب تقييده فيثبتونه بوجهين ارشاد الى الاول بقوله فاولاه ان لا يوجد وجوب نفي
ما لا دليل عليه انتفى الضروريات بل وان يكون جهالاً شامخاً يحضر ثانياً لا لا الام في قوله لعدم الدليل على وجودها
متعلقة بالجوهر والمخبر اذا جاز ثبوت ما لا دليل عليه فيجوز ان يكون نكلاً لبيان غرضنا لانها من قبيل ما لا دليل عليه
ثبوتها وانتفى النظريات ايضا لجواز محاربي الدليل لان عدم ما يثبت عليه او غلط فيه لا دليل عليه والمحصل انما
اذا استعملنا دليل على حكم نظري فان جاز ثبوت ما لا دليل عليه جاز ان يكون نكلاً لدليل محاربي في نفس الامر لا دليل
على وجوده ونكلاً للمحاربي فلا نعلمه جاز ايضا ان يكون مقدمة ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم يتكفينا ثانياً ولا في المحاربي
من التجويز لا يمكن حصول اليقين من الدليل نظري ان تجوز ما لا دليل عليه وجوب الفرض في العلوم الضرورية والنظرية
فيكون باطلاً وارشاد الى الثاني بقوله وايضا فان حاله دليل عليه من الاشياء غير متناهية يعني غير المتناهية من جهة كبرها
ان لا دليل على ثبوتها فلو جاز ثبوت ما لا دليل عليه لزمنا جواز اثبات ما لا يتناهى وبقائه محال والجواب
ان قولهم في شيء محتمل ان لا دليل عليه اما ان تريدوا به عدمه في نفس الامر او عدمه عندهم فان اردتم الاول قلنا عدم الدليل
على ذلك الشيء في نفس الامر متوهم فان تزيينكم انكم لا تثبتون عدمه وجدكم بالاستقراء دليلاً عليه لا يفيضان ذلك جواز
ان يكون هناك دليل لم يطلع عليه احد وان شئتم فعدم الدليل في نفس الامر لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفسه فان الصانع
غافل لو لم يوجد العالم لم يدل على عدمه قطعاً وان اردتم الثاني فنقول عدم الدليل عندهم لا يفيد ولا يدل على عدم ذلك
الشيء في نفس الامر والا لزم علم العوام وكونهم جازمين عالمين بانتفاء الامور التي لا يعلمون وليلا على ثبوتها علم الكفار
التكريم لوجود الصانع وتوحيده والنسوة والحضرة عنى لزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الامور التي ليست عندهم ولتأنيها
ولزم ان يكون الاجمالي بالبرهان لا كونه علماً لان جهلهم بدليل ان شئ كان دليل له يوصل الى العلم بعدم ذلك الشيء فيكون
الجامع العالم فيما لا يعلم ان عليه وليلا يزداد علم الجامع فيما علم العالم بشيئهم جهلاً فيكون الاجمالي بالدليل او فاعلمنا بالاشياء مع انه انما
الدليل عندهم لان علمه كان اعتقاد الجامع فيما علم العالم بشيئهم جهلاً فيكون الاجمالي بالدليل او فاعلمنا بالاشياء مع انه انما
العلم بالدلائل قد جرت في الاستقبال مع هذا الاحتمال لا يكون الجدل في الحال مفيداً لليقين بانتفاء الدلول وفي نهاية القول
ان الدليل قد جرت في الاستقبال كاجراء الشارح بالانحلال الاباحيان من اصول الحجة والنار ومقارير الشواهد والاعتقاد
فلا يكون عدم الدليل في نفس الامر لا عدمه عندنا مقتضياً الانتفاء الدلول في نفسه والعلم بعدم الدليل بحجة ضرورة لا يثبت
على من المقدمة القائلة بان كل ما لا دليل عليه ثبوتها فانه يجب انتفاءه والا لكان العلم بعدم الدليل نظراً بالضرورة وعدم المحاربي
والغاطة المقدسات القطعية ضرورية كانت ونظرية ضرورية معلوم بالبداهة فلا يتوقف على الاستدلال على القوة
الفاسدة ووجودها لا نهاية له ان امتنع لقاط على امتناعه امتنع الفيلسوف عليه عنى فيكس ما لا دليل عليه من الامور التي

هذا هو المقصود من الامور التي لا دليل عليها
فان قيل ما من الامور التي لا دليل عليها
فان قيل ما من الامور التي لا دليل عليها

لم يدل قاطع على امتناعه لظهور الفارق وهو الا ان لم يتبع لقاط على امتناعه الذي هو وجوب الانتفاء في الاشياء
وجوز ثبوتها في نفس الامر كير الامور التي لا دليل على ثبوتها ولا قاطع يدل على امتناعها وايضا ان مع ما ذكرتم من
ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بعدم وجوب ان يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزماً للعلم بالثبوت
فيلزم من عدم دليل الطرفين ان الانتفاء والثبوت يلزمهما معا في شئ لا يقال عدم دليل الثبوت يدل على عدمه
قطعاً فانما اذا لم يجز مع اثبات ما يدل على ثبوتها جزمنا بان ليس نبيلاً بالاشياء بخلاف عدم دليل عدمها فانما اذا لم
يجز مع ما يدل على عدم ثبوتها لم يجز بان نفي ليس يلزم من كون عدم دليل الوجود مستلزماً للثبوت كون عدم دليل
النفي مستلزماً للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من يلزم بالثبوت بالثبوت وايضا يلزم معناه ان كون عدم دليل النفي مستلزماً
للوجود واثبات ما لا يتناهى وهو متوهم بل لم يكن عدم دليل الوجود مستلزماً للانتفاء نفيه اي نفي ما لا يتناهى
ولا يتبع هذا النفي وظاهر الفرق واندرج الاشكال لانا نقول يلزم بعدم ثبوت اي ثبوت ما لا يجز دليل على ثبوتها ليس
لذلك المحرك الذي هو عدم الدليل على ثبوتها بل للدليل القاطع انما على ان لا يجرى عدمه ولو لم يجرى القاطع لما جزمنا
بعدم ثبوتها واما التمسك اي الجواب عنه فالغرض ما ذكرنا ليس هو ان الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق
مستقيم حتى نعلم علمنا انه يقتضي اثبات ما لا يتناهى بل الفرق انه لا فارق بينه اي من الاستدلال بعدم دليل الثبوت
على النفي والاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت في العقل فلو جاز الاول جاز الثاني لكنه متوهم لوجوده فيها ما ذكرتم من
انه ليس اثبات ما لا يتناهى وانما يتحقق هذا الجواب لو اثبت الملازمة بين جواز الاول وجواز الثاني كنهان لم يثبت
وهو عدم الفارق مع ظهور غير مسجوعة الطرق الفاسدة من فيكس الطريقين فيكس الغايب على المشاهدة وانما يسكنونه
اذا حاولوا اثبات حكم للشيء فيقيسونه على الحكمات قياساً فقهيها وبطلون ام الغايب عليه كونه غايباً
لما ليس ولا بد منه في هذا القياس القهري مطلقاً من اثبات علمه مستلزماً بين القيس والقيس عليه وهو انما
الاثبات بطريق القيس مشكلاً لجواز كون خصوصية الاصل الذي هو القيس عليه شرطاً لوجوده فيكم فيه او كون خصوصية
الفرع الذي هو القيس ما تاه من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علم مشترك ولهم فيه اي في اثبات العلم مشترك
وبان علمها في كل طرف كثيرة مفصلة في كتب اصول الفقه مشهورة امور ثلاثة احدها الطرد والحكم وهو المسمى بالبرهان
وجوداً وعدمه ان علماً وجوداً مشترك وجوداً وكما عدمه فذلك مثل ما قال المعتزلة من ان الاضرار بلا جناية سائبة
ولا غرض لاحت قبح في الشاهد ان اذنا ملنا وجودنا ان الفعل اذا وقع على من الوجود كان شيئاً واذا زال عنه شئ من
القيود زال نفعه وتقدير القبح مع من الاعتبارات وجوداً وعدمه فعملنا ان في العلم محل بها فلو صدر عن الله
لوجب ان يحكم بوجوه علمته ووجه ما ذكرتم من ان الذين يدل على علمية الحداد والدار يدل على علمية المعلول المسمى بعلمته
فان العلمة واثبت مع وجودها وعدمها كونه علمة لها محققاً وكذا الشرط والبرهان كذا في الشرط السامى والمحلول
ايضا ويرجع اليه الاخير من العلمة وليس شئ من هذه الممارات علمة لدار برع فالاستدلال بالبرهان ان علمية متفق
بهذه الصور فان قلت كون الممارات علمية معتبر عندهم وليس شئ من الممارات التي ذكرتم صالحاً لها فلا تفتن
قلت فليس الاستدلال بالبرهان وحده وايضا كون نكس الوجود مثلاً صالحاً لعلمية الفرض في الفعل ما لا يتيقن باصلا
وان جاز ان يثبت المقصود منها انما يتم باليقين دون الظن وايضا يجوز ان يكون الفرض فيكم الدار امر متعارفاً للدار وهو

هذا هو المقصود من الامور التي لا دليل عليها
فان قيل ما من الامور التي لا دليل عليها
فان قيل ما من الامور التي لا دليل عليها

هذا هو المقصود من الامور التي لا دليل عليها
فان قيل ما من الامور التي لا دليل عليها
فان قيل ما من الامور التي لا دليل عليها

والاخر فيستوي وهذا رجوع الى اول الطريقين وفوقه كشف كل ضعف وثالثها في ثالث الامور التي هي في الطريق
في اثبات العلة المشتركة للزواجات وهو القياس على ما يقول به الحكماء فارقته لوجودها الاصل الذي يقولون
ولا توجد في الفرع الذي يقاس عليه قال الامام الرازي وفيه اي الزواجات من انواع القياس بالجمعية فتكون ثالثة في
صورة قياس الطرد اما في الاثبات كقول المشركين الله عالم بالعلم لانه مريد بالارادة اثنا في اوجاهة النقل كقولهم انظر لا يولد
العلم لان تولد لا يولد واخرى على صورة قياس العكس كقول المشركين في خلق الاعمال لو كان العبد قاروا على الاجاد
لما قادوا على الاعادة كالباري تعالى ولما لم يكن قادرا على الاعادة اثنا في ما لم يكن قادرا على الاجاد وايضا وهو ان هذا النوع
من الاستدلال القياسي المسمى بالزواجات لا يفيد اليقين لان حكم الاصل غير متعين به بل هو متفق عليه بين المتحاجين
ولا يفيد الا التزام ايضا لان الحكم بين منسوخ وجوده في الاصل في الفرع وبين منسوخ ثبوت حكمه في حكم الاصل لانه ان سلم علمه
ليست موجودة في الفرع وان لم يسلم لكل العلة منع حكم الاصل لانه انما قال به لاجلها فمذا قياس مركب للاصل كما عرفت
في التكرار فليست لي ان يقول فالحكم بان مريد به العلة محطلة بالارادة لان المريدية عندنا صفة جارية له والصفات
الجارية محطلة والعالية صفة واجبة له ته والواجب الاجل فان صح ما قلنا من ان المريدية صفة جارية في كل الفرق
والامتنع كون المريدية محطلة بالارادة وان يقول انما منع من اقتدار العبد على الاعادة لانه لا يوجد في الاجاد
وذلك لان قدرته على الاعادة اما ان يكون عين القدرة المتعلقة بالاجاد او غير ذلك والاولى لان القدرة المتعلقة بالاجاد
لها كمال كمال وقت تعلق بمقدور على حدة فلو تعلقت في بعض الاوقات باعادة ما عدم وفي ذلك الوقت
متعلقة بالاجاد ومقدور اخر لم ان يكون قدرة واحدة في وقت واحد في محال واحد متعلقة بالاجاد وتبين ذلك في بعض النسخ
لكل القدرة بالاشتراك من القدرات اذ ليس عدة اول من عدد فليزوم بطلان التقادير بين التقادير والاقدر وانما
ايضا بطلان اذ كانت القدرة المتعلقة باعادة الشيء غير المتعلقة بالاجاد وكانت القدرتان متعلقين بمقدور واحد
واذا صح ذلك تنبأ بان كل واحدة من القدرتين شخص على حدة فيلزم وجوده ومقدورين قادرين وموجودين في هذا الاصول
لا اعتقدتها ساقني الى الحكم بحتمية اقتدار العبد على الاعادة دون الاجاد فان تحت ظهر الفرق وان فسدت منعوت
الحكم في الاصل وجوزت اقتدار العبد على الاعادة ايضا واسم ان هذا الزاومات من طرق اثبات العلية سهو من
الصحة ان قسم من القياس بلا شبهة كما تحققت ومومعة فذكر حيث قال وهو القياس الى الواقع وقع منه هذا السهو
بناء على ان الامام الرازي قال في النهاية الطرق الضعيفة اربعة الاول قولهم بالادليل عليه يجب نفيه وبقي ضعف
ثم قال في القياس الذي في انواعه في الغاييب على الشاهد او بالعكس والمقام المشكل فيه بيان كون الحكم في الاصل
محطلا بعلية موجودة في الفرع ولهم بيان ذلك في طرق الاول والطرد والعكس واستوفى مباهتهم في طرق الثاني في
اثبات علة الاصل في الاقبة العقلية السببية والتفصيل وضعفه ثم قال والثالث الزواجات وهي الحقيقة في انواع
القياس واراد ان الزواجات ثالث الطرق الاربعة الضعيفة التي جعلها رابعة بالادلة العقلية في المسائل العقلية
التي يطلب بها اليقين فتقوم المعنى ثالث الطرق المشبهة للعلة المشتركة المصنوعة في المسائل العقلية
القضايا التي تقع فيها النظر التعليل بالبرهان الذي هو الطريق لطلقاته في سبعين قطعة تسفل في الادلة القطعية وطلعية
تسفل في الاعان فالقطعية اي اليقينية واليقين هو اعتقاد ان الشيء كذا مع مطابقة الواقع واعتقاده انه لا يمكن ان يكون

هذا هو القياس الذي هو في الحقيقة في المسائل العقلية التي يطلب بها اليقين فتقوم المعنى ثالث الطرق المشبهة للعلة المشتركة المصنوعة في المسائل العقلية القضايا التي تقع فيها النظر التعليل بالبرهان الذي هو الطريق لطلقاته في سبعين قطعة تسفل في الادلة القطعية وطلعية تسفل في الاعان فالقطعية اي اليقينية واليقين هو اعتقاد ان الشيء كذا مع مطابقة الواقع واعتقاده انه لا يمكن ان يكون

هذا هو القياس الذي هو في الحقيقة في المسائل العقلية التي يطلب بها اليقين فتقوم المعنى ثالث الطرق المشبهة للعلة المشتركة المصنوعة في المسائل العقلية القضايا التي تقع فيها النظر التعليل بالبرهان الذي هو الطريق لطلقاته في سبعين قطعة تسفل في الادلة القطعية وطلعية تسفل في الاعان فالقطعية اي اليقينية واليقين هو اعتقاد ان الشيء كذا مع مطابقة الواقع واعتقاده انه لا يمكن ان يكون

هذا هو القياس الذي هو في الحقيقة في المسائل العقلية التي يطلب بها اليقين فتقوم المعنى ثالث الطرق المشبهة للعلة المشتركة المصنوعة في المسائل العقلية القضايا التي تقع فيها النظر التعليل بالبرهان الذي هو الطريق لطلقاته في سبعين قطعة تسفل في الادلة القطعية وطلعية تسفل في الاعان فالقطعية اي اليقينية واليقين هو اعتقاد ان الشيء كذا مع مطابقة الواقع واعتقاده انه لا يمكن ان يكون

هذا هو القياس الذي هو في الحقيقة في المسائل العقلية التي يطلب بها اليقين فتقوم المعنى ثالث الطرق المشبهة للعلة المشتركة المصنوعة في المسائل العقلية القضايا التي تقع فيها النظر التعليل بالبرهان الذي هو الطريق لطلقاته في سبعين قطعة تسفل في الادلة القطعية وطلعية تسفل في الاعان فالقطعية اي اليقينية واليقين هو اعتقاد ان الشيء كذا مع مطابقة الواقع واعتقاده انه لا يمكن ان يكون

هذا هو القياس الذي هو في الحقيقة في المسائل العقلية التي يطلب بها اليقين فتقوم المعنى ثالث الطرق المشبهة للعلة المشتركة المصنوعة في المسائل العقلية القضايا التي تقع فيها النظر التعليل بالبرهان الذي هو الطريق لطلقاته في سبعين قطعة تسفل في الادلة القطعية وطلعية تسفل في الاعان فالقطعية اي اليقينية واليقين هو اعتقاد ان الشيء كذا مع مطابقة الواقع واعتقاده انه لا يمكن ان يكون

الاشارة الى الاشياء في الامور العقلية لها من التجربة والمقدس والتواتر فلا يمكن ان يثبت جاحدا على سبيل
المتكبر ووجه الحجة الاستدلال في معنى السبعة ان تصور الطرفين ان كفى في حكم العقل من الاوليات وان لم يثبت
فاما ان يحتاج العقل الى امرين فيكون اليه ويعينه في الحكم فذلك الامر ان كان التوهم فهو الوهميات وان كان في التوهميات
او يحتاج الى امرين في الحكم العقلية التي يحكم العقل بها ولا غشيل ان ذلك الامر يكون مبادي تلك القضية فان كانت لازمة لها
فهي قضايا قياسية ساهمت معها وان كانت غير لازمة فلما ان يكون حصولها بسهولة في الحسنيات او بصعوبة في المنطريات
ولست من المبادي الاولى ويحتاج اليها معا فاما ان يكون من شأنه ان يحصل بالاجابة وهو المتواترات والاولى
المجربات فان العقل فيها يحتاج الى امرين في الحكم وهو ما يستلزم الاجابة والتواتر وكذا ان كانت في التجربة والامر آخر
ينبغي ان القضية وهو القياس المنطقي وكذلك تدرج الحسنيات في هذا القسم لا احتياجها الى التواتر والاشارة في التجربة والامر آخر
معا كمن التوصل فيها على القياس المأصول لا يتم كجيب فلذلك لا رجحان فيها فلهذا المقدمات العقلية التي تستعمل في الامور العقلية
ارجح الاوليات من ثلثات تقبل على انها مبرهنات في موضوع آخر كالحصول العقلية اذا سلمها النقيض وبني عليها الاحكام العقلية
كقوله مبرهنات في موضوعها الثمانية مشهورات لتتق عليها الجيم الغير من الناس قد يكون من مشهورات عند الحكماء كقول العدل
حسن والظلم قبيح او عند الاكثر قبح لنا الا انه واحدا وعنده طائفة كقولنا التسلسل مطلقا وبالجملة فالحجرات ما حكم بها
لتطابق الآراء عليها اما لصحة عامة او رقة او حجية او تاديبات شرعية او لانفعالات خلقية او من اجابة سؤالا كانت
صادقة او كاذبة الثالثة مقبولة توضح من حسن الظن فيها انه لا يكذب كالحجرات من العلماء الاجابة والاشارة
بجانب المخاوف من الانبياء الذين علم انهم لا يكذبون فانها بعد علم استناد اليهم مستحالة في الادلة العقلية كما هو في
الرابعة المقررة بالقرائن كقول المطر لوجود السحاب الرطب ولتسليم الان في ضعف مقدمات مشهورات بين
القوم اي المتكلمين واثبات فروع كثيرة من المبادئ العقلية الكلامية الاولى في اتم الادارة وان في غيره مشناه يستعين
الواحد قالوا ليس عدوا من من عدو ميتي العدو بالكلية كقوله الوحدة فانهم احتجوا على وحدانية بان الآله الواحد
كاف في ايجاد الخلق فلو ثبت انه ثاقل لم يكن اولى من الثالث والرابع وهكذا فيلزم اليه الاستثانة في ذلك في القول
بالعدو باطل لاقتضائه الى ذلك الحجة ومضى مسئلة عدم جواز تعلق علم واحدنا بمعلومين فانهم قالوا العلم الواحد لما لا يتعلق
الابعد بمعلوم واحد ولو تعلق بكثرة منهم لم يكن عدوا اولى من عدو فيلزم تعلقه بمعلومات لانهاية لها فلو خالف لم يكن سببا في
جواز تعلق قدرته واحد بمقدورين فانهم زعموا ان القدرة الواحدة لا تدرك لا تتعلق في وقت واحد في محل واحد في نفس
واحد لا يتعدى واحدا لو جاز تعلقها بكثرة منهم لم يكن عدوا اولى من عدو فيلزم تعلقها بمقدورات لا تشانه في مجموع
وكذا اذا ارادوا اثبات عدو غير مشناه قالوا اما ان لا يثبت عدوا أصلا وموينا او يثبت عدو غير مشناه
لاستلزام ترجيح عدو على عدو وذلك لو كان الله عالما بكل معلوم فانه تعالى بكثرة من معلوم واحد وعالمية امر
واجب وليس عدوا اولى من عدو فاما ان لا يثبت كونه عالما بكثرة من واحد وموينا فاقا او يثبت كونه عالما بكل
ما يحيط به علم وهو المأخوذ كونه الله تعالى قادرا على كل ممكن فانهم اجتنبوه بهن الطريقة فنقول في بيان ضعف هذه
المقدمة عدم الاولوية بين عدو وعدو نفس الامر ممنوع لانه ان يكون لبعض العدو رجحان واولوية على بعض
في نفس الامر فاذ ان يكون الفلانة مثلا حاصلا مع استعمال الثالث فلا يلزم من ثبوت عدو ثبوت آخر ولا من انتفاء

في قوله لا يثبت عدوا أصلا
فان قيل لا يثبت عدوا أصلا
فان قيل لا يثبت عدوا أصلا

في قوله لا يثبت عدوا أصلا
فان قيل لا يثبت عدوا أصلا
فان قيل لا يثبت عدوا أصلا

في قوله لا يثبت عدوا أصلا
فان قيل لا يثبت عدوا أصلا
فان قيل لا يثبت عدوا أصلا

الاشارة الى الاشياء في الامور العقلية لها من التجربة والمقدس والتواتر فلا يمكن ان يثبت جاحدا على سبيل
المتكبر ووجه الحجة الاستدلال في معنى السبعة ان تصور الطرفين ان كفى في حكم العقل من الاوليات وان لم يثبت
فاما ان يحتاج العقل الى امرين فيكون اليه ويعينه في الحكم فذلك الامر ان كان التوهم فهو الوهميات وان كان في التوهميات
او يحتاج الى امرين في الحكم العقلية التي يحكم العقل بها ولا غشيل ان ذلك الامر يكون مبادي تلك القضية فان كانت لازمة لها
فهي قضايا قياسية ساهمت معها وان كانت غير لازمة فلما ان يكون حصولها بسهولة في الحسنيات او بصعوبة في المنطريات
ولست من المبادي الاولى ويحتاج اليها معا فاما ان يكون من شأنه ان يحصل بالاجابة وهو المتواترات والاولى
المجربات فان العقل فيها يحتاج الى امرين في الحكم وهو ما يستلزم الاجابة والتواتر وكذا ان كانت في التجربة والامر آخر
ينبغي ان القضية وهو القياس المنطقي وكذلك تدرج الحسنيات في هذا القسم لا احتياجها الى التواتر والاشارة في التجربة والامر آخر
معا كمن التوصل فيها على القياس المأصول لا يتم كجيب فلذلك لا رجحان فيها فلهذا المقدمات العقلية التي تستعمل في الامور العقلية
ارجح الاوليات من ثلثات تقبل على انها مبرهنات في موضوع آخر كالحصول العقلية اذا سلمها النقيض وبني عليها الاحكام العقلية
كقوله مبرهنات في موضوعها الثمانية مشهورات لتتق عليها الجيم الغير من الناس قد يكون من مشهورات عند الحكماء كقول العدل
حسن والظلم قبيح او عند الاكثر قبح لنا الا انه واحدا وعنده طائفة كقولنا التسلسل مطلقا وبالجملة فالحجرات ما حكم بها
لتطابق الآراء عليها اما لصحة عامة او رقة او حجية او تاديبات شرعية او لانفعالات خلقية او من اجابة سؤالا كانت
صادقة او كاذبة الثالثة مقبولة توضح من حسن الظن فيها انه لا يكذب كالحجرات من العلماء الاجابة والاشارة
بجانب المخاوف من الانبياء الذين علم انهم لا يكذبون فانها بعد علم استناد اليهم مستحالة في الادلة العقلية كما هو في
الرابعة المقررة بالقرائن كقول المطر لوجود السحاب الرطب ولتسليم الان في ضعف مقدمات مشهورات بين
القوم اي المتكلمين واثبات فروع كثيرة من المبادئ العقلية الكلامية الاولى في اتم الادارة وان في غيره مشناه يستعين
الواحد قالوا ليس عدوا من من عدو ميتي العدو بالكلية كقوله الوحدة فانهم احتجوا على وحدانية بان الآله الواحد
كاف في ايجاد الخلق فلو ثبت انه ثاقل لم يكن اولى من الثالث والرابع وهكذا فيلزم اليه الاستثانة في ذلك في القول
بالعدو باطل لاقتضائه الى ذلك الحجة ومضى مسئلة عدم جواز تعلق علم واحدنا بمعلومين فانهم قالوا العلم الواحد لما لا يتعلق
الابعد بمعلوم واحد ولو تعلق بكثرة منهم لم يكن عدوا اولى من عدو فيلزم تعلقه بمعلومات لانهاية لها فلو خالف لم يكن سببا في
جواز تعلق قدرته واحد بمقدورين فانهم زعموا ان القدرة الواحدة لا تدرك لا تتعلق في وقت واحد في محل واحد في نفس
واحد لا يتعدى واحدا لو جاز تعلقها بكثرة منهم لم يكن عدوا اولى من عدو فيلزم تعلقها بمقدورات لا تشانه في مجموع
وكذا اذا ارادوا اثبات عدو غير مشناه قالوا اما ان لا يثبت عدوا أصلا وموينا او يثبت عدو غير مشناه
لاستلزام ترجيح عدو على عدو وذلك لو كان الله عالما بكل معلوم فانه تعالى بكثرة من معلوم واحد وعالمية امر
واجب وليس عدوا اولى من عدو فاما ان لا يثبت كونه عالما بكثرة من واحد وموينا فاقا او يثبت كونه عالما بكل
ما يحيط به علم وهو المأخوذ كونه الله تعالى قادرا على كل ممكن فانهم اجتنبوه بهن الطريقة فنقول في بيان ضعف هذه
المقدمة عدم الاولوية بين عدو وعدو نفس الامر ممنوع لانه ان يكون لبعض العدو رجحان واولوية على بعض
في نفس الامر فاذ ان يكون الفلانة مثلا حاصلا مع استعمال الثالث فلا يلزم من ثبوت عدو ثبوت آخر ولا من انتفاء

في قوله لا يثبت عدوا أصلا
فان قيل لا يثبت عدوا أصلا
فان قيل لا يثبت عدوا أصلا

في قوله لا يثبت عدوا أصلا
فان قيل لا يثبت عدوا أصلا
فان قيل لا يثبت عدوا أصلا

عدوا متغيا آخر وعدمه لا يغيره ولا يلزم من عدم العلم بالاولوية عدمها في نفسها الا ان يقال ما لا دليل عليه
وجوب نفيها وقد عرفت بطلانها فان قال المتكلمون الاول موعودهم الاولوية في نفس الامر ونقول حكم الشيء الذي موعود
من الاعداد مثلا حكمه من سائر الاعداد فان المتكلمين يشاؤون في الاحكام اللازمة فلو مع الفاعل في الثالث والرابع الى ما لا
يتناهى من امثاله واذا لم يتبع كل الاشياء لم يصح مواءمتها ما ذكرنا من اعادة الدعوى بعبارة اخرى ان الزعم في صورة الاستدلال
على نفي الاعداد في الواحد ايضا لانه مثل الثاني والثالث فاذا انتفى الثاني والواحد قطعا فان قيل ليس الواحد مثل العدد قلنا
ان كان العدد ونفسه الواحد فكل واحد من الاعداد هو واحد من صورته متوحد في مبدأ خواصه لم يكن الاعداد
متماثلة اصلا والزعم في صورة الاستدلال على ما لا يتناهى من الاعداد في اخر اشار اليه بقوله واذا لم يلزمهم حكمه قدم العالم فانه
يصح تقديم احداثه على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد وبوقتين واما قات ثلثة ومثل جزا لان الاعداد قات كلها
متساوية فيلزم صحة تقديم احداثه على ذلك الوقت باوقات لا نهاية لها مع انها لم يقولوا بها وهذا الذي ذكرناه من ضعف
المقدمة الاولى في مشترك بين جانيها والاثبات كما تقدمت ونقص جانب الذي سأل وهو ما لا يتناهى من الاعداد ان امتنع
لدليل قاطع وان عليه لم يثبت عليه ما لا يتبع من الاعداد المتناهية اذ ليس يلزم من تجويزه لا دليل على امتناعه تجويزه ما قام الدليل
على امتناعه والاى وان لم يتبع ما لا يتناهى من الاعداد الدليل على عدمه فيكون نفيها في دعوى استحالته فلا الامتناع في انبات عدد
مخصوص من امثاله الاستدلال في المقدمة الثانية وهي قريية من الاول انهم يكون على التشاركين في وصف وجودية
كانت او غيرت بالبالا مطلقا كقوله في الصفات ان قالوا ليس له صفات موجودة فبغيره فقيمة ثابتة والاف
ساوت بكل الصفات الزات في القدم فساوت بها من جميع الوجوه فتكون الزات مثل الصفات فلا يكون قيام الصفات
بها او لا من العكس من صفات المعقولة كونه في عالمها لا في عالمها علمها في عالمها كونه متعلقا بمتعلقها بغير علم الواحد منها
فيستأوى بان يكون كل منها متعلقا بغيره كالمعلوم فيكونان متساويين مطلقا فيلزم من حدوث علمها حدوث علمها فيكونان
علمه قدم علمها وتكون التكاليف وجود الجواهر كالمعقول والنفوس الناطقة قالوا يستحيل وجودها والا فقل ان العلم في انبائها
مخزن ولا حاله في سائر متساوية مطلقا فيلزم اما كون الواجب ممكنا او كون الممكن واجبا وضعفه اى ضعفه فاحكموا بين
ان التشارك في صفة مقتضى تساوي التشاركين من جميع الوجوه فظاهر لاحاجته بنا الى اظهار الابري ان الاصل في المقدمتين
جنس واحد مشترك في الحقيقة بالنسبة مع انها ليست متماثلة مطلقا في الاشياء المتخالفة المتماثلة متشابهة في عوارض كثيرة وتختلف
فانها المقدمة الثالثة انهم اذا ارادوا اثبات صفات لله فيقال هل صفات كمال تثبت لله واذا ارادوا نفي صفات لله قالوا هل
صفة نفسية هي علمه وقد عرفت من المقدمة ونسب كماله في امور ثلثة في الاشياء فيقال مثلا الثواب على الطاعة كمال فيجب ان
يثبت لله في الايام بلا سبق جنسية وحجج غرض نقص فيجب ان يتبع علمه وعواى الكمال في الافعال جواز نقصان
في الافعال موانع ويعتبر ايضا في الذات فيقال الوجوب الزاتي كمال فيجب ثبوته لله والامكان محض فيجب نفيه في الصفات
للتبعية فيقال صفة كمال فيجب ثبوته لله والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه وانما ثبت من المقدمة وتيم الاستدلال بالمال
اثبات الصفة ان لو قبلنا كمال الصفة الذات فان الذات اذا لم تكن قابلة لها لم يكن الاستدلال كمالا على اتصاف
الذات بها الابري ان ايجاد العالم والازل كمال له فمن حيث انه وجوده ليس كونه فاعلا فاختار مانع من اتصافه بها لان فعله
يجب ان يكون حادفا كونه مسبوقا بالتصور والارادة وحصل من الكمال انه ما كان وكانت تلك الصفة كمالا في الذات

هذا هو الوجه في بطلان المقدمة الاولى
والثانية والثالثة
والارادة هي التي لا يتصورها الا الله تعالى

قوله

فما

في نفس الامر اذ يجوز ان يكون كمالا بالقياس الى ذاته في كماله مثلا وجب لها كمالا بغيرها
ولم يزد ان يكون له كمال منتظر وانبات ذلك موقوف على انه موجب بالذات المعصية والواجب الدليل ما مضى
مقدمة ثالثة كانت او غيرت او لم تكن في كمالها او مركب منها والاول هو الدليل العقل الذي لا يتوقف على السمع
اصلا والثاني هو العقل الذي لا يتصور اذ صحت الحجة لا بد منه حتى يفيد الدليل العقل العلم بالمولود وانما ثبت الالهي العقل
وهو ان يتوقف المعجزة الدالة على صدقه ولو اردنا اثباته بالنقل دارا وتسلل الثالث بهذا المركب منها وهو الذي سمي
بالنقل لتوقفه على نقل بالجملة فاحضر الدليل في قسمين العقل المحض والمركب من العقل والنقل معا وهو التحقيق ثم انقسم
الدليل الى ثلثة اقسام فيقال قد مرنا عقلية محضة كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وقد يكون عقلية محضة كقولنا
تارك العالم بعد ما علم بقوله في اقصيات امرى وكل عاصي سخط العقاب لقوله ومن بعض المندوس قوله فان لم يتركه
وقد يكون بعضها ماضية من العقل وبعضها من النقل كقولنا هذا تارك المأثور وكل تارك المأثور به عاصي لانا لا نعلم
هذا القسم الاخير بالمركب من العقل والنقل فظهر صحة تفتيش القسمين كما وقع في عبادة بعضهم والمطالب التي يطلبها الدليل
ثلثة اقسام احدها هو ما يمكن عند العقل ان لا يقع عقلا اثباته ولا نفيه حتى لو خفى العقل وطبيعة وترك ما عنده لم يكن هناك نفي
والاثبات فلو جلس شراب لان على مشاع الاسكندرية فهذا المطالب لا يمكن اثباته الا بالنقل لانه لا كان غاي عن العقول
مع استحالة العلم بوجوده الامن قول العبادات ومن هذا القبيل فاصيل احوال الجنة والنار والنفوس والعقارب
فانها انما تخرج بالاجاز الاثبات عليهم السلام الثبات من المطالب فاني توقف عليه النقل مثل وجود الصانع وكونه عالما قاررا
بكتارا او نبوة محمودة عليه وسلم فهذا المطالب لا يثبت الا بالنقل لزم الروايات كل واحد منها يتوقف
على الآخر الثالث من المطالب ما عدا ما هو في الحدوث فان صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم او يمكن اثبات الصانع
دون بان يستدل على وجوده بما يمكن العلم في ثبوت كونه عالمي ومرسلا للرسول ثم ثبت باخبار الرسل حدوث العالم وعو
الوحدة فان ارسال الرسل لا يتوقف على كونه الا الله واحدا فثبت التوحيد بالاول السمعية فهذا المطالب اثباته بالعقل
او بغيره خلاصة فظنا بالدليل العقل الدال عليه ويمكن ايضا اثباته بالنقل لعدم توقفه عليه كما عرفت المعصية والافسان والاول
النتيجة حل تقدير اليقين باستدلالها عليه من المطالب اولا قبل لا تقيد وهو من مذهب المعتزلة وجهود الاشاعرة لتوقفهم
ان توقف كونه مقيده اليقين على العلم بالواقع اى وضع الاغلاط المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم بازا معاني مخصوصة والارادة اى
اعلى العلم بان تلك المعلة مرادة له والاول وهو العلم بالوضع انما يثبت بنقل اللغة حتى يتبين مدلولات جواهرها على
ونقل القوم حتى يتبين مدلولات الهميات التركيبية ونقل الحروف حتى تعرف مدلولات معاني المفردات واصولها
ان اصول مثل الثلثة تثبت برواية الاحاد لان مرجعها الى اشعار العرب وامثالها واقرها اليه في رواياتهم واحاد من
الناس كمالا صريحه والظليل وسبويه وعلى تقدير صحة الرواية بجواز الخطا على العرب فان امر القيس قد خط في مواضع عديدة
من كونه من كبار الشعراء الجاهلية وقرنها ثبت بالاقية وكلامنا في رواية الاحاد والقياس وليسان طينان بلا شبهة
وهو العلم بالارادة موقوف على عدم النقل ان نقل كل الاغلاط عن صاحبها المخصوصة التي كانت موصوفة بانها في زمن النبي
عليه السلام الى معاني اخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد بها كماله الاول الى الالف الاخرى التي فيها الاكس لها وعلى عدم اشتراك
السمع وجوده جاز ان يكون المراد بها معنى مغاير لما في معناه وعدم الجواز اذ على تقدير الجواز ان يكون المراد المعنى المجازي لا الحقيقي الذي

على خط في مواضع عديدة
من كونه من كبار الشعراء
الجاهلية وقرنها ثبت
بالاقية وكلامنا في رواية
الاحاد والقياس وليسان
طينان بلا شبهة وهو العلم
بالارادة موقوف على عدم
النقل ان نقل كل الاغلاط
عن صاحبها المخصوصة التي
كانت موصوفة بانها في زمن
النبي عليه السلام الى معاني
اخرى اذ على تقدير النقل
يكون المراد بها كماله الاول
الى الالف الاخرى التي فيها
الاكس لها وعلى عدم اشتراك
السمع وجوده جاز ان يكون
المراد بها معنى مغاير لما
في معناه وعدم الجواز اذ
على تقدير الجواز ان يكون
المراد المعنى المجازي لا
الحقيقي الذي

والسواءية والبيانية فانها عند عدم احوال حاصلة للذوات حالت وجودها وعدمها والجواب ان المراد بكونه
صفة للوجود انه يكون صفة له لا يكون صفة له وانما على منسوب من قال بان المعلوم ثابت ومتصف
بالاحوال حال عدمه وانما على منسوب من لم يقل بثبوت المعلوم او قال به ولم يقل بان صفة بالاحوال في الاعتراض ساقط
من اصل الاعتراض ان المعلوم ثابت ولا واسطه وهو منسوب اكثر المعتزلة فالمعلوم على رايهم اما لا تحقق له نفسا صلا
ومعنى الثاني المتعدي او لا تحقق له نفسا بوجه ما وهو الثاني الثبات للموجود والمعلوم الممكن ثم قسموا المعلوم
تقسما آخر فقالوا ايضا فانما ان لا يكون له في الاعيان وهو المعلوم ممكنا او متصفا او كونه فيهما وهو الموجود
عند عدم اخص مطلقا من المعلوم لا اختصاصه بالمتعدي من المعلوم وانما تعلم ان نقص الاخص مطلقا اعم مطلقا من
نقص الاخص فيكون الثابت الذي هو متعدي المتعدي من الموجود الذي هو متعدي المعلوم لصدره عليه اي لصدره في الثابت
على الموجود وعلى المعلوم الممكن فقد ذكر على راي هؤلاء تنبيهين ممكن الاقام عندهم في الحقيقة ثلثة في المنفي والثابت
الموجود والثابت الذي هو المعلوم الممكن واما المعلوم مطلقا فهو راجع الى المنفي والمعلوم الممكن فلا يكون شيئا راجعا
ولكن لم يقسم الثابت على رايهم الى الموجود والمعلوم كما فصل بين الايتيوس من مطلق المعلوم على المنفي كون في الثابت
قساما منه كونه متعديا في الثابت هو المعلوم الذي له ثبوت اعني عدمه ممكن وكذا لا يطلق على المنفي انما يطلق
عليه المعلوم مطلقا وليس قسما من الثابت حقيقة الاعتراض الرابع المعلوم ثابت والحال ان ايضا وهو قول بعض
المعتزلة من يثبت الاحوال فيقولون الكائن في الاعيان اما ان يكون له كون بالاستقلال وهو الموجود او يكون له كون
بالمتعدي وهو الحال فيكون الحال الذي هو قسم من الكائن في الاعيان ايضا قسما من الثابت كما ان الموجود والموجود
الممكن قسما من منه وغيره اي غير المتعدي في الاعيان هو المعلوم وانما لا يكون له في الاعيان فان كان له
تحقق وتقرر في نفسه ثبات والا ففني الاقام اربعة فظهر ان الثابت الذي يقابل المنفي يتناول على هذا المذهب
امورا ثلثة الموجود والحال والمعلوم الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول الموجود والمعلوم الممكن فقط وعلى المذهب
الثاني يتناول الموجود والحال فقط واما المعلوم ففي المنفيين يتناول شيئين المنفي اي المتعدي والمعلوم الممكن
وفي المذهب الثاني يرادف المنفي كونه المذهب الاول الذي يرادف فيه الثابت الموجود ايضا واما الحكماء فقالوا في تقسيم
المعلومات ما يمكن ان يعلم ولو باعتبارها لا لا تحقق له بوجه من الوجود وهو المعلوم واما لا تحقق ما وهو الموجود ولا بد من
اكتيان حقيقة اي لا بد من ان ينزوا الموجود ويتنازع من حقيقة يكون بها هو موافق امتناعه ولكن عن غير بديهية
شخصية يتنوع فيها فرض اشتراك كثيرين فهو الموجود للحال والافان الموجود الذي مني فان الزمن لا يدرك الامور كلها فالموجود
الزمني لا يتنازع من الاخص المادية بخلاف الموجود للحال فانه يتنازع عن غير مادية كلية وتخصيصه ورواها بان الثابت
موجود خارجي وليس له شخص بغير حقيقة حتى يتنازع بها مع غيري وبان الجزئيات المادية بالجوهر متنازع عن غيرا بديهية
واللهوية معا وليست موجودات خارجية بل ذهنية وتحتاج بان الواجب سبحانه ونه في اوصافه حد ذاته الا ان ذلك
الشيء يسمى حقيقة من حيث ان الواجب به هو موهم وبسمى شخص ما من حيث انه الحيز له وجه لا يمكن فرض الشك معه فقد
اخار الواجب حقيقة وموهم شخصية متنازعين باعتبارها او ذلك كاف لنا فيما نحن بصدد وبان المذهب الثالث لا يخارفة
حقيقة الزمن بامية وموهمية تنسج اليها من هذا التحقيق بالمتنازع الخارج بامية وموهمية شخصية الخارج في الزمن الاعلى وجهه فيتم

في المذهب الثالث
ان المذهب الثالث
هو المذهب الثالث

في المذهب الثالث
ان المذهب الثالث
هو المذهب الثالث

في المذهب الثالث
ان المذهب الثالث
هو المذهب الثالث

في المذهب الثالث
ان المذهب الثالث
هو المذهب الثالث

في المذهب الثالث
ان المذهب الثالث
هو المذهب الثالث

في شخص الى مادية والفرق ظاهر بالناسل الصافي فيصرف عليه انه متنازع من حقيقة فان الحقيقة بطلت على ما يتناول
البريات ايضا وكل شيء في ذاته لا يظهر ان يقال الموجود اما ان يكون وجودا حاصلا بغيره عليه آثاره ويظهر منه
احكامه وهو الموجود للحال في العيني او لا وهو الموجود للزمني والظلي الموجود في الخارج اما ان لا يقبل عدمه لانه في
الواجب له وقبله وهو الممكن لانه في تقدير الواجب بقوله لانه احتراز عن الواجب الغير وتقدير الممكن بذكر ليس
احتراز عن شيء اذا لم يكن بالغير بل بمرعية للموافقة وانما لم يكن الاحتمال من متعدي الذات بالوجوب ومما يمكن
لانه اما ان يوجد في موضوع اي في محل يقوم في محل محال فيه وهو العرض ولا يوجد في موضوع وهو الجوهر سواء لم
يوجد في محل او وجد في محل لا يكون موضوعا فيقولنا يقوم محال فيه احتراز عن الصور لوجوده في محل وهو المادة
كله اي في محل الذي هو المادة فيقوم محال فيه وهو الصورة فان المادة هي المتصورة بالصورة عند عدمها كاستدراك
الصورة جوهرية كونه حاله في محل في محل اعم من المادة لصدره في المحل على الموضوع ايضا والحال اعم من الصور اصدق
الحال على العرض ايضا والموضوع والمادة متباينان متدرجان تحت المحل لانه راجع اخص من اعم وكذا العرض والصورة
متباينان متدرجان تحت المحل لانه راجع اخص من اعم وكذا العرض والصورة
لما اول اي لا يقف وجوده عند حد يكون قبله اي قبل ذلك الحد لعدمه وهو القديم لا يكون له اي يقف وجوده
عند حد يكون قبله عدمه وهو الحدوث والحال انما يتغير بالذات احواله في المتغير بالذات اي المتغير في حاله فيه
فالمختار بالذات هو الجوهر ونفخ به في المختار بالذات التنازلية اي الذي يتنازل اليه بالذات اشارة حصة بالذات
او متنازل المختار بالذات احتراز عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التسمية وتقدر الاشارة بكونها حصة لان الجبروت
على تقدير وجوده كقابلية للاشارة العقلية والحال في المختار وهو العرض فيقولنا في المختار ان يتنوع بحيث تكون
الاشارة للتسمية اليها واحدة كاللون مع المثلون فان الاشارة الى احد ما عين الاشارة الى الاخر دون الحاصل كقول
فان الاشارة اليها ليست واحدة فالما ليس حاله كقولنا اصطلاحا وان كان حاله في لغة وما ذكر تنبيه للمحل في التميز
كما هو به فلا يتجه عليه انه لا يتناول حلول صفات الواجب في ذاته قالوا لا بد ان يفسر بالاختصاص التنازع والما يتنوع
والاصلا فيم اعني الذي جعلناه قسما ثالثا من اقسام الحدوث وهو المسمى بالمختار لم يثبت وجوده عندنا اذ لم يجد عليه دليلا
فما كان يكون موجودا وان لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او متصفا قسما من قسمة هذا القول ومما انه لم يثبت وجوده
ومنهم من جزم باننا على وجهين احدهما انه لو وجد في ذاته في هذا الوصف ومما انه ليس متغيرا والاحالة
متغير ولا بد من ان يباين الباري بغيره اي بغير هذا الوصف المشترك في تسليم التركيب في الباري من المشترك والمميز
وانه في التنازع هذا الوصف اخص صفات الساري في فان من سأل عنه اي عن الباري في لا يجاب وذكر السائل بان
الباري بهذا الوصف فيقال هو موجود لا مختار ولا حال في مختار فلو شارك في مختار كما يشاء في الحقيقة فيلزم ان
قدم لادته وصدور القدم وجواب الاول انه لا يلزم من الاشتراك في وصف شيئا وهو سبيل كالوصف الذي في شيء
التركيب في شيء من التشاركين لجواز اشتراك السبيلين الحقيقيين في عارض يكون كالوجود او سبيل كشيء ما عدا ما عليها
وجواب الثاني اننا لانم انه اي هذا الوصف اخص صفاته في بل اخص صفاته اما الوجوب الزاني واما كونه موجبا لكل
ما عداه او القدم او لا يشاء ذلك في غير غير وجواب الثاني بوجه اخر ان يقال بل من الدعوى اي دعوى كون هذا الوصف

في المذهب الثالث
ان المذهب الثالث
هو المذهب الثالث

في المذهب الثالث
ان المذهب الثالث
هو المذهب الثالث

في المذهب الثالث
ان المذهب الثالث
هو المذهب الثالث

البرية والاسكان

1
2

وهذا الوجه اعلم من الوجه الاول للثلاثة
على رتبة الوجود وفيه سند

لأن من لا يسلم أن فهو الأجود به
سليم يسلم أن فهو الأجود به
جميعاً به ذلك ما من مسدود انتهى

بوجه قاذو الشرايع انا وقع في التصور بكنه الوجه الثالث وانما يتبين جهة طاعت جعفر بان الوجود متصور بكنهه ويزن
انه بكنهه لو كان الوجود متصورا بالجزء والرسم لاخصار كالب تصور فيها والتسمان باطلان احاطه بغيره
بالجزء لان الجزء كما مر ان يكون بالاجزاء والوجود بسيط فلا يكون له جزء الا وان لم يكن بسيط بل مركبا فاجزاء او انا
وجودات فيكون الجزء مساويا للكل في الماهية او لا يكون اجزاء وجودات بل بالية بوجودات فمقتضى اجتماع
بين تلك الاجزاء التي واجهتها ليس وجودا الا بان يحصل امر زائد على تلك الاجزاء وهو الوجود والا ان لم يحصل غير
الاتحاد امر زائد فلا وجود مشترك اصلا اذ ليس ثم الاكلا لاجزاء التي ليست وجودات فيكون ذلك الامر الزائد على حاصل
عند اجتماع الاجزاء الذي هو الوجود عارضا لهما سببا من اجتماعها فيكون هي اى تلك الاجزاء حليل الوجود ومعه وضائفة
ككونه سببا من اجتماعها عارضا لهما لاجزاء فيكون التركيب في فاعل الوجود وقابل للانبية والمقدر خلافة وقدر يقال لو كان
للوجود اجزاء فلكل الاجزاء تنصف اما بالوجود فيكون الكل صفة للجزء والجزء لا يكون صفة لنفسه بل يكون صفة
سائر الاجزاء فلا يكون الصفة تمامها صفة او بالعدم فيلزم اجتماع التقيضين وقدر يقال لو كان الوجود اجزاء فلكل الاجزاء
اما ان تنصف بوجود او بغيره اى من الوجود الذي هو التركيب او بغيره فليس التركيب وجوده متوقفا على كل واحد مما هو
او مشاخر عنه او تنصف بوجود وقبل الوجود الذي هو التركيب فتقدم الشيء اى الوجود على نفسه او لا تنصف لكل
الاجزاء بى اى بالوجود فلا شك انها تنصف بالعدم فالوجود محض ما ليس وجودا عن تلك الاجزاء التي تنصف بالوجود واما
تخريره بالرسم فلو جاز ان الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والشرايع فيه لانه وجه يمكن استقائه من الرسم الثاني ان الرسم
ان يكون بالاعرف لانه في شرائط العرف ولا اعرف من الوجود بالاستقراء فانما تتبعنا المفومات فوجدنا الوجود اعرف
من كل ما عايناه وتعرفنا به وايضا فهو اى الوجود اعم المفومات والاعم جزء الاخص ولان اعرف من الكل لان العلم بالكل يتعرف
على العلم بالجزء من غير تكس وايضا فالنقص من المبدأ القياس عام والنفس الانسانية قابلة للتصورات فاذا وجدنا القابل
والاعرف لم يتوقف النقص على اجتماع الشرايط وارتفاع الوان وكل ما كان شرائط وموانع اقل كان الى الفهم اقرب
والاعم لانك انما اقل شرائط وموانع من الاخص لان شرط العام وموانع شرط الخاص وموانع لغيره عكس كل واحد من الخاص عكس
خصوصه لشرائط وموانع لا تعتبر في العام اصلا فيكون اجتماع شرائط وارتفاع موانع اكثر بالسبب الى الخاص فيكون وقوعه
في النفس وارتفاع موانعها اكثر من وقوع الخاص وارتفاعه فيكون اجواب اى جواب الوجود الثاني اننا نتكلم ان
نترتب الوجود بالشرائط فلو ان اجزاء الوجودات فلكل الجزء مساو للكل في الماهية قلنا ممنوع فان وجود
كل شيء عندنا نفس حقيقة ومن اى حقايق الاشياء متخالفة فلكل الوجودات الواحدة اجزاء للوجود متخالفة وانتمها ومخالفة في
الحقيقة للتركيب منها وترسبت حقايق ان تلك الوجودات فيكون الوجود بغيرها او سببا فيكون على كونه معنويا واحدا
مشتركا واما على تقدير كونه نفس الحقيقة فلما سبب ان يقال بعضهم برباى وبعضهم كسرا ويقال لكل كسرا وليس كنه شيء من الحقايق
الموجودة برباى والاولى في الجواب ان يقال اجزاء الوجود وجودات وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل في الماهية بل وان يكون
صرف الوجود على تلك الاجزاء صراعا حقيقيا فلا يستحال في صدق الكل على اجزاء كوكب وخلاف ثانيا ان اجزاء ليست وجودات
قوله يحصل عند اجتماع بين تلك الاجزاء امر اخر قلنا نعم وذلك الامر الآخر هو المجموع من حيث هو مجموع وجوده وان كان
كل واحد من اجزاء ذلك المجموع ليس بوجوده فيكون التركيب في الوجود نفسه لا في فاعله كما ذكرته منقوض بسائر المركبات

العلم تركيبا بغيره اذ نظره بعينه في السكينة مثلا فتقول ان كان اجزاء سكينة ساوى الجزء في الماهية وان
لم يكن سكينة فان حصل عند الاجتماع امر زائد عليها سبب من اجتماعها عارضا لهما هو السكينة كان التركيب على
السكينة ومعه وضائفة لانيه وان لم يحصل كان السكينة محض ما ليس بسكينة قوله في الاستدلال ثانيا على ان التركيب
الوجود الاجزاء تنصف بالوجود او بالعدم قلنا كسرا للمركبات المملوءة التركيب اذ جزء لا يغلو عنها او من يتخطها
فيكون الرابح متوقضا بها اذ يقول مثلا اجزاء الاراء اذ اولى است براد فعل الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثاني يلزم
اجتماع التقيضين والحق عند الحكماء انصاف الوجود ونقيضه ان العدم بالعدم وان الوجود بالعدم ايضا لم يتقوا
الثانية التي لا وجود لها في الخارج وما لا وجود له فهو محروم اذ لا واسطة عندهم بين الوجود والمعدم فالوجود محروم
وليس يلزم من هذا اجتماع التقيضين لان معرفة الوجود فانه موجود فقط ولا الوجود نفسه لانه محروم فقط ان
يلزم انصاف احد التقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق وليس قلنا او انما الحال ان ينصف احد ما بالآخر موطاة فان
يقال مثلا الوجود عدم فكل الشبهة على قاعدتها ان يقال لاجزاء الوجود مصنف بالعدم ويحصل اجتماع الوجود والعدم
الاراد متصفا بانها ليست بدار ويحصل من اجتماعها العارضية ما في الباب ان جزء الوجود اذ كان محروما كان الوجود
ايضا محروما وقد عرفت انه لا استحال له فيه والحق عند الشيخ الاشعري انصاف اى انصاف الوجود بالوجود ولا ينس
للمصنف وانها موجودة فكل الشبهة عنده ان اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم من كون الكل صفة للجزء لان وجود كل شيء
عين حقيقة وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا عن الشيء وقابلما به بل ما يحل عليه سواء كان عين حقيقة او دخلا فيها او
خارجا عنها وقد عرفت ان ذكر مذهب الشيخ الاشعري في المقام لان الوجود اذا كان عين الحقيقة فمن الحقايق مركبات
ومنها بسيط فكل الحال في الوجودات وقد يقال في حق الشبهة لا ينصف اجزاء الوجود ولا يندوا ولا يندوا لان الوجود ولا
بالعدم ومعه تصريح باقيبات الواسطة بين الوجود والمعدم فلا يصح الا على مذهب مبتنى الاحوال فيكون اجزاء الوجود
عندهم من قبيل الاحوال كان الوجود عندكم كونه في الاستدلال ثانيا على ان التركيب من الوجود تنصف الاجزاء
بوجوده او بغيره او قبل قلنا هذا مبني على ما في النفس والفصل في الخارج وتقدمها بالوجود على النوع فيه لان الشبهة
انما يتوقف على التركيب من النفس والفصل من الاجزاء الخارجية المتمايزة الوجود في الخارج وموانع قابلية النفس
في الخارج وتقدمها بالوجود على النوع فيه ممنوع بل التمايزة بينهما الوجود وتقدمها على النوع بحسبه انما هو في الزهر وفي
الخارج كما سياتي في حقيقة او قلنا انه اى جزء الوجود متصفا بالمعروف اى مفهوم المعلوم لا بالعدم ولا يكون الوجود محض
العدمات حتى يكون محالا بل محض المفومات فلا يلزم الاكون الوجود مركبا من اجزاء متصفا بنقيضه وكذا كل مركب من
اجزاء متمايزة الوجود في الخارج فانه مركب من اجزاء متصفا بنقيضه فالعشر مثلا محض امور لا شيء منها بعينه اى الوحد
التركيب منها العشر وكذا الحال في الاجزاء الزمنية فان الحيوان شبيه الانسان في الحقيقة وان كانا متصفا وتبين
وليس يلزم من ذلك كون احد التقيضين جزءا من الآخر فان صفة الجزء ليست جزءا من التركيب ولنا ايضا انه بخلاف
الوجود بالرسم قوله الرسم لا يعرف كنهه قلنا لا يجب تخريره كنهه وايضا له واما ان لا يفيد اى كنهه شيء من الرسوم اصلا
فلا يجوز ان يكون في الماهية متصور كنه الحقيقة وان يكون للوجود خاصة كونه في الوجود الثاني لا يبطال الرسم

ان قلنا جزء الوجود متصفا بسائر المركبات
ادعاء العار اذ اذ لا يوافق لما علمنا بخلاف
العلم عنه على بطلان السمع الا ترى

Handwritten text in a cursive script, likely a continuation of the previous page, written on aged, slightly stained paper.

مستخرج من كتاب

[illegible]

الحواشي ان يقول اولاد عوى الضروف في ذلك الحين
الانواع لا يسع وناسيا النقص الماسية في التخصيص

Handwritten text in a cursive script, likely a signature or a note, located at the bottom of the page.

بصفة ثبوتية ولا يمكن ان الوجود امر ثبوتي فلو كان الوجود صفة زائدة قائمة بالمادية لزم ان يكون قبلها الوجود
بها كما وجود فليكن كون الشيء موجودا امرين معا خلفا وايضا يلزم تقدم الشيء على الخلف ان كان الوجود السابق
عنه الاخر فيعود الكلام في ذكر الوجود السابق ان كان غير الوجود الاخر بان يقال لو كان الوجود السابق صفة
قائمة بالمادية لكان لها قبل شيام هذا الوجود وجود ثالث وتيسل الوجودات الى ما لا نهاية له وهو متع
ومستحيل فلا بد من كان من وجوده لا يكون بينه وبين المادية وجود قطعاً فيكون موضع المادية وذكر
ان جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا تنتهي عارضة للمادية فمقتضى ان يكون لها وجود قبلها لا متناه
العدم بالصفات الثبوتية وذكر الوجود لا يكون زائدا على المادية والا لم يكن ما فرضناه جيباً جيباً يكون عينها
الطوبى والواجب ان العرضة التي ادعىها التام في صفة وجودية غير الوجود فان البديهة تشهد بان كل صفة ثبوتية
سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف فنحن واما الوجود فالعرضة فيه على كل وجه
لانها متضمنة لمتناه سبقه بالوجود كما ذكرنا من لزوم كون الشيء موجودا امرين ومن لزوم تقدم الشيء على الخلف
الوجودات الى ما لا نهاية له ولقال ان يقول مزا من قبيل التخصيص لاحكام العقلية اليقينية بسبب ما يحارها كما هو
دأب اصحاب العلوم الظنية في احكامها العامة فلا يصح تطاول الصواب ان يقال العرضة لكان كل صفة ثبوتية اى
موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل متناهي عن موقفه
انما هو في العقل وحده ثم هو ثبوتي بجواز ليس السلب اذ لا مفهوم له بل بغير انه موجود في الخارج فلا يكون متناهي
لحكم الضرورى هذا وقراء عرض بان مذهب الوجهين ان حقا لزم منها ان الوجود ليس زائدا على المادية لانه عين الجواز
ان يكون جزءا منها وان لم يذهب اليه احد الوجهين الثالث لو كان الوجود زائدا على المادية اوجبنا انها لكان له وجود
اخر لا متناه اتصافا بعدم الذي هو متناهي وجعل نقل الكلام الى وجود الوجود وتيسل الوجودات الى ما لا ينتهي
والبواب المتناهي الى الملائمة اذ قد يكون الوجود من المعنويات الثمانية فلا يكون موجودا بل معدوما فلا استعمال
في اتصاف الشيء بغيره متناهي فانا المتخيل اتصافه به موحداً كالحاظر وان سلمنا للوجود وجودا على تقدير
تقدير كون وجود الوجود ونف لا زائدا عليه ولا جزاء منه كذا نقول قدم القدم نف وجوده في الوجود نفسه
على تقدير كون القدم والحادث موجودين وكذا كماله اى امثال ما ذكرنا وجوب الوجوب وامكان
الامكان وغير ذلك من الانواع المتكثرة التي سبقت ذكرها فان كل وصف يلحق الغير فهو زائدا على اى على ذلك الغير
لكن ثبوت نفسه ليس مرارا زائدا على نفسه فنقول مثلاً كل مفهوم مغاير للقدم فانه لا يكون قديما الا بان تمام امر آخر
اليه اعني مفهوم القدم واما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بامر زائدا ينضم اليه كذا كمال المادية
بوجود زائدا عليها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائدا عليه الا يرى ان كل ما يغير الصنوع انما يكون مصنف
بواسطة قيام الصنوع به واما الصنوع فهو مضمي بذاته لا بقيام صنوع آخر به وتناهيها مذهب الحكماء انه نفس مادية
الواجب وان زاد في الممكن ما زاده على المادية في الممكن فلما سبقت في المذهب الثالث واما كون نفس مادية
الواجب فلو لم يكن لوقام وجوده بما يسميه اى لعدم يمكن وجوده نفسا مادية لكان زائدا على الجواز ان يكون
جزءا منها واذا كان زائدا عليها وجب ان يقدم بها والا لم تكن موجودة اصلا ولو قام وجوده بما يسميه لكان وجوده

[illegible][illegible][illegible]

Handwritten text in Devanagari script, likely a continuation of the previous page, showing dense cursive writing.

Handwritten text in a cursive script, likely a manuscript or letter, written on aged paper. The text is written in a single column, slanted downwards from left to right. The ink is dark, and the paper shows signs of wear and discoloration.

وذكر
كان
جعل

بلا خطه

[illegible]

لأن الوصل بين أن اليهود طائفة واحدة
والجسم المتكلم به السطر الأول في مرقس
مبين وموجود وهو جزء من الجملتين المتكلمتين

12
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

غير مكر ولو
 ولا شئ من
 نفس المايه
 المايهات
 لو تعقت
 وجودها
 فلو ان
 ان يقال
 السواد
 عليه الوجه
 وذهاب
 الاوصاف
 كان اعم
 مثل البشر
 المايهات
 ان كل
 الى الب
 مبدأ
 فنسقط

عن الرليل الاول
للاواع المنور
المعنى هو ان كل
ويجب عن الرليل
اقام الموجود
المعنى التخييل
ومفهوم السواد

الاعضاء المذكورة من غير المعهود لها وهي فان اشتهت
عليك الا مراعاة الى طهر الا على فانه صديق حبيب
الموجود انت الى ارجع مع ان ليس يوجد في طهره

الواجب فخره عن المادية وقيامه بزمانه فليكون كل وجود مجردا لان مقتضى ذاته الشئ لا يختلف ولا يتغير عنه
فيكون وجوده الممكن ايضا مجردا عن المادية وقد اطلقناه في البحث الاول اما الغير فيكون مجردا واجب الوجود لانه مستقيل
فلا يكون الواجب الوجودي هو ذلك الوجود مجردا واجبا لا احتياجا في خبره وقيامه بزمانه الى غير سواء كان ذلك الغير مجردا
او غير مبادا من اختلف الوجه الثاني ان الواجب مبادا للممكنات كلها فلو كان هو الوجود مجردا لكان قيامه بزمانه فليبداء
للممكنات اما الوجود وحده او مجموع قيد التجرد والا اول مقتضى ان يكون كل وجود مبادا الواجب مبادا فيكون كل
شئ من الاشياء الموجودة مبادا لكل شئ منها حتى لا ينفك ولعلل لان الوجودات متساوية في مقام المادية وطلانه اظهر
من ان شئ واحد لا يقتضي ان يكون التجرد وهو عدم جزا من مبادا الوجودات فاعلم انه تعالى في محال بزمانه وموقر الى اسناد
باب اثبات الصانع لانه لما كان يكون المركب من عدم موجبا كونه مبدءا وما جاز ان يكون عدم العدم العرف موجبا
ايضا لا يقال لم لا يجوز ان يكون التجرد الذي هو عدم شرط لظهوره لا جزا من المبدء فلا يلزم ذلك لاننا نقول فاذن كل وجود
مبدءا بما الواجب مبدءا لانه لا ينفك عنه الا شرط لظهوره وفي بعض النسخ لفقد شرط اي شرط يمكن اجتماعه مع مساواة
وجود الواجب الذي جامع الشرط ويعود الحال وهو موجودا لكون كل شئ مبدءا لكل شئ حتى لنفسه ولعلله وقد اجاب عنها
اي من منزلة الوجهين بعض الفضلاء بان الشرا في ان وجود الواجب عين مادية ام لا ليس في الوجود المشترك بين
الموجودات اذ لا يقول عامل بان الوجود المطلق المشترك عن جميعه واللا كان حصصا امورا مسعدة معارضا للممكنات
بل في وجوده الخاص في المادية لسائر الوجودات الخاصة المشتركة لها في مطلق مفهوم الوجود فان ما صرح به في قوله
وجودا في ما يحل عليه الوجود موافقا لليس في الواجب امر ان يابا بل هو عين مادية الواجب وقيامه بزمانه وهو المبدء المشترك
مخصوصية ذاته مجردة عن المادية وقيامه بزمانه وهو المبدء للممكنات فلا يلزم ان يكون سائر الوجودات الخلقية له
في المادية مجردة ومبدءا وانما يلزم هذا اذا كان وجوده مساويا في تمام المادية لوجودات الممكنات واشتركة الوجود
منها وان كان بالتوازي لا يستلزم ثنائيا لجواز ان يكون امر عارضا لها خارجا عن ماديةها وهذا هو القدر للواجب عن
الوجهين معا لكنه زاد في التوضيح فقال اما حقيقة اي حقيقة الواجب من مفهوم الوجود في الاعيان فليبين على مادية
وهذا الجواب لا ينبغي عليه فانه اعترف بان حقيقة الوجود في الاعيان عارضة لما مادية كما ان عارضة لما مادية
والى هذا المذهب اشار الامام الرازي في المباحث الشرفية حيث قال فان قيل الوجود الذي يشارك وجود الممكنات
في المعلوم لازم لمادية الواجب فيكون قد جعل الوجود في حق واجب الوجود معارضا للمادية وهذا تركه لزوم الحكم
واختيارا لما ذكرناه فلا فرق اذن بين الواجب والممكن في كون الوجود زائدا عارضا للمادية الا ان ثبت ان الممكنات
امر ثالثا وراء المادية وحصة الوجود في الاعيان ومما في ذلك الامر الثالث ما صرح عليه انه وجود ويشهد ايضا
انه ان ذكر الثالث معروض للحصة من الوجود في الاعيان عارضا للمادية الممكنة فيظهر الفرق بان في الممكن ثلثة امور
مادية وفرد من الوجود عارضا لكل المادية وحصة من الوجود الخارجي عارضة لذلك الفرد وفي الواجب امرين فرد من
الوجود وهو عين مادية وحصة من الوجود عارضة لذلك الفرد فيكون ما صرح عليه الوجود زائدا على المادية في الممكن
وعينا لها في الواجب ولكن بما يقع عليه اي على ذلك الامر الثالث وليس لصلاب ولا قال به احد فان التزم في الممكن
انها في الفرق التزم من غير عارضة في العارضا في المادية ليست هي فردا من الوجود كما زعم في قوله

العروضي

فيكون الواجب مبدءا للممكنات كلها فلو كان هو الوجود مجردا لكان قيامه بزمانه فليبداء للممكنات اما الوجود وحده او مجموع قيد التجرد والا اول مقتضى ان يكون كل وجود مبادا الواجب مبادا فيكون كل شئ من الاشياء الموجودة مبادا لكل شئ منها حتى لا ينفك ولعلل لان الوجودات متساوية في مقام المادية وطلانه اظهر من ان شئ واحد لا يقتضي ان يكون التجرد وهو عدم جزا من مبادا الوجودات فاعلم انه تعالى في محال بزمانه وموقر الى اسناد

الواجب فخره عن المادية وقيامه بزمانه فليكون كل وجود مجردا لان مقتضى ذاته الشئ لا يختلف ولا يتغير عنه فيكون وجوده الممكن ايضا مجردا عن المادية وقد اطلقناه في البحث الاول اما الغير فيكون مجردا واجب الوجود لانه مستقيل فلا يكون الواجب الوجودي هو ذلك الوجود مجردا واجبا لا احتياجا في خبره وقيامه بزمانه الى غير سواء كان ذلك الغير مجردا او غير مبادا من اختلف الوجه الثاني ان الواجب مبادا للممكنات كلها فلو كان هو الوجود مجردا لكان قيامه بزمانه فليبداء للممكنات اما الوجود وحده او مجموع قيد التجرد والا اول مقتضى ان يكون كل وجود مبادا الواجب مبادا فيكون كل شئ من الاشياء الموجودة مبادا لكل شئ منها حتى لا ينفك ولعلل لان الوجودات متساوية في مقام المادية وطلانه اظهر من ان شئ واحد لا يقتضي ان يكون التجرد وهو عدم جزا من مبادا الوجودات فاعلم انه تعالى في محال بزمانه وموقر الى اسناد

لحصة الوجود فيكون وجوده اعني تلك الحصة زائدا على ماديةها وطلانه بزمانه في الممكن هذا ما ذكره وقد مر من ان
ان حقيقة الجواب مومنع تساوي وجود الواجب والممكن في تمام المادية وان كانا متشاركين في عارضين مبادا
عليهما مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدقهما على المادية او تشكيكا وان قوله اما حقيقة اي في خبره وقيامه بزمانه
والناقطة في من الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المباحثة وبطريق الابطال لا يجد نفعها لبقا المنع
بحاله وستعرف من كلام المصنف ان في الممكن امورا ثلثة وكما زعم جواب ذلك الفاضل قال نعم منها
اعتراضان واراد ان على الوجهين اشار الى اولها بقوله فان الوجود مقول على افرادها بالاشتراك لا بالتوازي فانه
في وجود الواجب اولى واقدم واقوى فيكون الوجود المقول بالاشتراك عارضا لما يصدرق عليه من افراد اذ
المادية واجزا في ما يحل عليها الوجود موافقا لليس في الواجب عين مادية ام لا ليس في الوجود المشترك بين
ومن الماهيات فان ثنائيا لا ينفك عنها حقيقة اي يجوز ان يكون كذلك لان الاشتراك في العارضا في الواجب
الاتحاد في الحقيقة فقد يكون مبادا الوجود الخاص الذي في الواجب هو المقتضى للتجرد والقيام بالذات للمبدء
ولا يلزم مشاركة وجود الممكن له في ذلك لان مقتضى التجرد والمبدءية لاختلاف الوجودات باختصه واشارة الى الثاني
بقوله ايضا فلما ان طرح عارضا مادية بيان التشكيك واقتضاها كون التشكيك ماضيا لا محتم وتنتج خبر المنع ونقول
وان سلمنا ان الوجود امر مشترك بين مبادا الوجود فليكن عليه الوجود فليكن لا يجوز ان يكون ذلك المشترك عارضا لافراد وان
يكون حقايق الوجودات متخالفة بالكلية مع التشارك في العارضا فيجب لوجود الواجب ما يشع على وجود الممكن من
التجرد والمبدءية ويكون الوجود في ذلك كالمادية والتشخص العارضين لما فيهما فانه يجب لبعض ما صرح عليه احدهما ما
يشع لبعض اخر منه وذلك لاختلاف ما صرح عليه بحسب الحقيقة مع التشارك فيهما ونقول اذا كانت الوجودات متخالفة
الحقايق ومشاركة في العارضا الذي هو الوجود المطلق في كل وجود حصة من ذلك العارضا في الممكنات مادية
للوجود الخاص الذي هو معروف من الحقيقة فقد ثبت فيها ثلثة اشياء فمبادا الواجب الذي طرح فيه مؤنة التشكيك اذا
حق كان عينه جواب ذلك البعض من المتفلسفة فليقل آخر وهو الوجود الثالث من الوجود الدالة على زيادة
الوجود في الواجب الواجب الزاوي اضافة تقتضي في الواجب طرفين احدهما المادية والاخر الوجود لانها
عن اقتضاها المادية للوجود فيكون وجوده زائدا على مادية قلنا كون الواجب اضافة ممنوع بل مؤنة المادية
لان الواجب هو الامر الذي به يمتاز ذات الواجب عن غير وذلك الامر هو ذات الواجب لانه بزمانه متماز
عن غير والصواب ان يقال ان فسر الواجب الزاوي بالاستقناء عن الغير في الوجود كان امر اسلبيا غير محتاج
الى تحقق شيئين في الواجب وان فسر باقتضاها الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذي هو مادية مقتضى بزمانه
عارضة الذي هو الوجود المطلق فان قلت كما سائر الوجودات الخاصة مقتضية بزمانها عارضا فيكون
واجبة قلت نعم الوجودات ليست مستقلة باقتضاها عارضا لانها في ذاتها محتاجة الى غير ما وكذا في اقتضاها
المتفرع على ذاتها بخلاف الوجود الذي هو الواجب فانه مستغن عما عداه بالكلية الزاوي للحكماء انما يلزم بان وجود
الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك الوجود الا انه الزاوي فان الحكماء اتفقوا على ان الطبيعة النوعية تنبع
على كل فرد منها ما يصح على الآخر فنقول الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات فلا يختلف لوازمه فلا ثبت كونه زائدا

لا يكون مقولة بالتشكيك كما في خبره وقيامه بزمانه فليكون كل وجود مجردا لان مقتضى ذاته الشئ لا يختلف ولا يتغير عنه فيكون وجوده الممكن ايضا مجردا عن المادية وقد اطلقناه في البحث الاول اما الغير فيكون مجردا واجب الوجود لانه مستقيل فلا يكون الواجب الوجودي هو ذلك الوجود مجردا واجبا لا احتياجا في خبره وقيامه بزمانه الى غير سواء كان ذلك الغير مجردا او غير مبادا من اختلف الوجه الثاني ان الواجب مبادا للممكنات كلها فلو كان هو الوجود مجردا لكان قيامه بزمانه فليبداء للممكنات اما الوجود وحده او مجموع قيد التجرد والا اول مقتضى ان يكون كل وجود مبادا الواجب مبادا فيكون كل شئ من الاشياء الموجودة مبادا لكل شئ منها حتى لا ينفك ولعلل لان الوجودات متساوية في مقام المادية وطلانه اظهر من ان شئ واحد لا يقتضي ان يكون التجرد وهو عدم جزا من مبادا الوجودات فاعلم انه تعالى في محال بزمانه وموقر الى اسناد

وقد اشار الى بيان الخلاصة وبطلان الثاني معا بقوله فاننا اذا قلنا المنع معدوم فلا يربو به ان المنع اي ما يصرف
عليه المنع في الخارج معدوم فيه قطعاً اي لا يربو به ان المنع في الخارج ما يصرف عليه المنع بل يربو به ان لا يربو
المعقولة للمنع اي التي يصرف عليها المنع في العقل من الافراد المعقولة للمعدوم اي يصرف عليها في العقل
بحسب نفس الامر انها معدومة في الخارج فلو لم يكن المنع افراد معقولة موجودة في العقل لم يصرف عليها الحكم
الايجابي فلو لم يكن قال ومنه بالحققة عايد الى الاول والاصل ان قولنا ان المنع معدوم في الخارج قضية صالحة وليست
خارجية بل حقيقة مفسرة بما ذكرناه لا بما استهزئ به من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما حقيقة او مفسرة فلو لا ان
يكون المنع افراد موجودة في الزمن لم يصرف هذا الحكم الايجابي في من القضية الحقيقية ويرد عليه ان مفهومه
امر سلبى وفريقا لولا الوجود الذي بطلت الحقيقة الموجبة الكلية كقولك كل مثلث يساوي زوايا قائمتين
اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية بل يتناول ما عدل كما من الافراد التي يصرف عليها الموضوع في نفس الامر
فلو لم يكن لما عدل وجوده لم يصرف عليها حكم ايجابي واجبة ثابته وهم جمهور المتكلمين فان بعضهم قالوا بالوجود
الزمني بوجهين الاول لو اقتضى تصور الشيء حصوله في زمن خارجا باردا مستقبلا معوجا لان اذا
تصورنا الحرارة حصلت الحرارة في زمننا ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة والاشعة
والاعوجاج لكن من الصفات متغيرة عن الزمن بالمعروف ويلزم اجتماع الضدين اذا تصورنا الضدان معا وحكم
عليها بالنقض والتناقض ان حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمها في زمننا لا معقولة واجاب عنه اي عما ذكر من
الوجهين الحكم بان الحاصل في الزمن صورة ما هيته موجودة بوجوده وظل ما هيته موجودة بوجوده بوجوه
والخارج ما يقوم به حوية لحرارة اي ما هيته موجودة بوجوده وعينه لا ما يقوم به حامية لحرارة موجودة بوجوده
فلما يلزم اتصاف الزمن بتلك الصفات المتغيرة عنه ولا اجتماع الضدين ايضا لان التضاد من احكام الاعميان
والهويات دون الصور والمحيات وبان الذي يتحقق حصوله في الزمن هو حوية الجبل والسماء وغيرهما من الاشياء
فان ما هيته موجودة بوجوده خارجي يتحقق ان حصل فاذ قلنا ما هيته موجودة بالكلية وما هيته موجودة بالوجود
النظري فلا يتحقق حصوله في الزمن اذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات لا يقال الحاصل في الزمن ان كان مساويا
لها اي للهوية عاد الا لزام وتم الولى لان معا والام يمكن ان يكون للهوية حاصلة في زمننا لاننا نقول الحاصل في الزمن
الماسية التي تشكل للهوية وانما في ذلك الحاصل ليس مساويا للهوية فان الماسية كلية والهوية جزئية فيتحقق انهما في الاحكام
والحقيقة اذ في الهويات امور زائدة على الماسيات فلو ذكر الحاصل ما هيته اي حامية تلك الهوية ولا معنى للماسية الا
ذلك اي ما يحصل في العقل كقول الشخصيات من الهوية فلا يلزم ان يكون للهوية حاصلة معقولة واذ كان الحاصل في
الزمن نفس حامية للهوية فلو لم يكن مساويا اي مساويا للحاصل للهوية او لا ان اردت به انه مثل مساوي
الهوية اخترنا ان ليس مساويا لها ولا محذور كما عرفت وان اردت به انه مثل مساويها في الحقيقة ولا فهو كلام
خال عن التحصيل او معناها ان حامية للهوية مثل مساوي حامية للهوية اوله وبالجملة فالصور الزمنية كلية كانت
كصور المستولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية الوجود
وان كانت متشابهة لها في اللوازم العامة من حيث هي وما ذكرتم امتناعه من كونها خارجي لان مشاء الوجود ليس

هذا هو الوجه
في قوله
فانما اذا قلنا
المنع معدوم
فلا يربو به
ان المنع اي
ما يصرف
عليه المنع
في الخارج
معدوم فيه
قطعاً اي
لا يربو به
ان المنع
في الخارج
ما يصرف
عليه المنع
بل يربو به
ان لا يربو
بأن المنع
في الخارج
ما يصرف
عليه المنع
فلا يربو به
ان المنع
اي الذي
يصرف
عليه المنع
في العقل
من الافراد
المعقولة
للمعدوم
اي يصرف
عليه في
العقل
بحسب
نفس الامر
انها
معدومة
في الخارج
فلو لم يكن
المنع
افراد
معقولة
موجودة
في العقل
لم يصرف
عليها
الحكم
الايجابي
فلو لم يكن
قال ومنه
بالحققة
عايد الى
الاول
والاصل
ان قولنا
ان المنع
معدوم
في الخارج
قضية
صالحة
وليست
خارجية
بل حقيقة
مفسرة
بما ذكرناه
لا بما
استهزئ به
من ان الحكم
فيها على
الافراد
الخارجية
فقط
اما حقيقة
او مفسرة
فلو لا ان
يكون
المنع
افراد
موجودة
في الزمن
لم يصرف
هذا الحكم
الايجابي
في من
القضية
الحقيقية
ويرد عليه
ان مفهومه
امر سلبى
وفريقا
لولا الوجود
الذي بطلت
الحقيقة
الموجبة
الكلية
كقولك
كل مثلث
يساوي
زوايا
قائمتين
اذ ليس
الحكم
فيها
مقصورا
على
الافراد
الخارجية
بل يتناول
ما عدل
كما من
الافراد
التي
يصرف
عليها
الموضوع
في نفس
الامر
فلو لم يكن
لما عدل
وجوده
لم يصرف
عليها
حكم
ايجابي
واجبة
ثابته
وهي
جمهور
المتكلمين
فان
بعضهم
قالوا
بالوجود
الزمني
بوجهين
الاول
لو اقتضى
تصور
الشيء
حصوله
في زمن
خارجا
باردا
مستقبلا
معوجا
لان اذا
تصورنا
الحرارة
حصلت
الحرارة
في زمننا
ولا معنى
للحار
الا ما
قامت
به
الحرارة
وكذا
الحال
في
البرودة
والاشعة
والاعوجاج
لكن من
الصفات
متغيرة
عن الزمن
بالمعروف
ويلزم
اجتماع
الضدين
اذا تصورنا
الضدان
معا وحكم
عليها
بالنقض
والتناقض
ان حصول
حقيقة
الجبل
والسماء
مع عظمها
في زمننا
لا معقولة
واجاب عنه
اي عما
ذكر من
الوجهين
الحكم
بان
الحاصل
في الزمن
صورة
ما هيته
موجودة
بوجوده
وظل
ما هيته
موجودة
بوجوده
بوجوه
والخارج
ما يقوم
به حوية
لحرارة
اي ما هيته
موجودة
بوجوده
وعينه
لا ما يقوم
به حامية
لحرارة
موجودة
بوجوده
فلما يلزم
اتصاف
الزمن
بتلك
الصفات
المتغيرة
عنه
ولا اجتماع
الضدين
ايضا
لان التضاد
من احكام
الاعميان
والهويات
دون الصور
والمحيات
وبان الذي
يتحقق
حصوله
في الزمن
هو حوية
الجبل
والسماء
وغيرهما
من الاشياء
فان ما هيته
موجودة
بوجوده
خارجي
يتحقق
ان حصل
فاذ قلنا
ما هيته
موجودة
بالكلية
وما هيته
موجودة
بالوجود
النظري
فلا يتحقق
حصوله
في الزمن
اذ ليست
موصوفة
بصفات
تلك
الهويات
لا يقال
الحاصل
في الزمن
ان كان
مساويا
لها اي
للهوية
عاد الا لزام
وتم الولى
لان معا
والام
يمكن
ان يكون
للهوية
حاصلة
في زمننا
لاننا
نقول
الحاصل
في الزمن
الماسية
التي
تشكل
للهوية
وانما
في ذلك
الحاصل
ليس
مساويا
للهوية
فان
الماسية
كلية
والهوية
جزئية
فيتحقق
انهما
في الاحكام
والحقيقة
اذ في
الهويات
امور
زائدة
على
الماسيات
فلو ذكر
الحاصل
ما هيته
اي حامية
تلك
الهوية
ولا معنى
للماسية
الا
ذلك
اي ما
يحصل
في العقل
كقول
الشخصيات
من
الهوية
فلا يلزم
ان يكون
للهوية
حاصلة
معقولة
واذ كان
الحاصل
في
الزمن
نفس
حامية
للهوية
فلو لم يكن
مساويا
اي مساويا
لحاصل
للهوية
او لا ان
اردت
به انه
مثل
مساوي
الهوية
اخترنا
ان ليس
مساويا
لها
ولا محذور
كما عرفت
وان اردت
به انه
مثل
مساويها
في الحقيقة
ولا فهو
كلام
خال عن
التحصيل
او معناها
ان حامية
للهوية
مثل مساوي
حامية
للهوية
اوله
وبالجملة
فالصور
الزمنية
كلية
كانت
كصور
المستولات
او جزئية
كصور
المحسوسات
مخالفة
للخارجية
في اللوازم
المستندة
الى خصوصية
الوجود
وان كانت
متشابهة
لها في
اللوازم
العامة
من حيث
هي وما
ذكرتم
امتناعه
من كونها
خارجي
لان مشاء
الوجود
ليس

نوع

هذا هو الوجه
في قوله
فانما اذا قلنا
المنع معدوم
فلا يربو به
ان المنع اي
ما يصرف
عليه المنع
في الخارج
معدوم فيه
قطعاً اي
لا يربو به
ان المنع
في الخارج
ما يصرف
عليه المنع
بل يربو به
ان لا يربو
بأن المنع
في الخارج
ما يصرف
عليه المنع
فلا يربو به
ان المنع
اي الذي
يصرف
عليه المنع
في العقل
من الافراد
المعقولة
للمعدوم
اي يصرف
عليه في
العقل
بحسب
نفس الامر
انها
معدومة
في الخارج
فلو لم يكن
المنع
افراد
معقولة
موجودة
في العقل
لم يصرف
عليها
الحكم
الايجابي
فلو لم يكن
قال ومنه
بالحققة
عايد الى
الاول
والاصل
ان قولنا
ان المنع
معدوم
في الخارج
قضية
صالحة
وليست
خارجية
بل حقيقة
مفسرة
بما ذكرناه
لا بما
استهزئ به
من ان الحكم
فيها على
الافراد
الخارجية
فقط
اما حقيقة
او مفسرة
فلو لا ان
يكون
المنع
افراد
موجودة
في الزمن
لم يصرف
هذا الحكم
الايجابي
في من
القضية
الحقيقية
ويرد عليه
ان مفهومه
امر سلبى
وفريقا
لولا الوجود
الذي بطلت
الحقيقة
الموجبة
الكلية
كقولك
كل مثلث
يساوي
زوايا
قائمتين
اذ ليس
الحكم
فيها
مقصورا
على
الافراد
الخارجية
بل يتناول
ما عدل
كما من
الافراد
التي
يصرف
عليها
الموضوع
في نفس
الامر
فلو لم يكن
لما عدل
وجوده
لم يصرف
عليها
حكم
ايجابي
واجبة
ثابته
وهي
جمهور
المتكلمين
فان
بعضهم
قالوا
بالوجود
الزمني
بوجهين
الاول
لو اقتضى
تصور
الشيء
حصوله
في زمن
خارجا
باردا
مستقبلا
معوجا
لان اذا
تصورنا
الحرارة
حصلت
الحرارة
في زمننا
ولا معنى
للحار
الا ما
قامت
به
الحرارة
وكذا
الحال
في
البرودة
والاشعة
والاعوجاج
لكن من
الصفات
متغيرة
عن الزمن
بالمعروف
ويلزم
اجتماع
الضدين
اذا تصورنا
الضدان
معا وحكم
عليها
بالنقض
والتناقض
ان حصول
حقيقة
الجبل
والسماء
مع عظمها
في زمننا
لا معقولة
واجاب عنه
اي عما
ذكر من
الوجهين
الحكم
بان
الحاصل
في الزمن
صورة
ما هيته
موجودة
بوجوده
وظل
ما هيته
موجودة
بوجوده
بوجوه
والخارج
ما يقوم
به حوية
لحرارة
اي ما هيته
موجودة
بوجوده
وعينه
لا ما يقوم
به حامية
لحرارة
موجودة
بوجوده
فلما يلزم
اتصاف
الزمن
بتلك
الصفات
المتغيرة
عنه
ولا اجتماع
الضدين
ايضا
لان التضاد
من احكام
الاعميان
والهويات
دون الصور
والمحيات
وبان الذي
يتحقق
حصوله
في الزمن
هو حوية
الجبل
والسماء
وغيرهما
من الاشياء
فان ما هيته
موجودة
بوجوده
خارجي
يتحقق
ان حصل
فاذ قلنا
ما هيته
موجودة
بالكلية
وما هيته
موجودة
بالوجود
النظري
فلا يتحقق
حصوله
في الزمن
اذ ليست
موصوفة
بصفات
تلك
الهويات
لا يقال
الحاصل
في الزمن
ان كان
مساويا
لها اي
للهوية
عاد الا لزام
وتم الولى
لان معا
والام
يمكن
ان يكون
للهوية
حاصلة
في زمننا
لاننا
نقول
الحاصل
في الزمن
الماسية
التي
تشكل
للهوية
وانما
في ذلك
الحاصل
ليس
مساويا
للهوية
فان
الماسية
كلية
والهوية
جزئية
فيتحقق
انهما
في الاحكام
والحقيقة
اذ في
الهويات
امور
زائدة
على
الماسيات
فلو ذكر
الحاصل
ما هيته
اي حامية
تلك
الهوية
ولا معنى
للماسية
الا
ذلك
اي ما
يحصل
في العقل
كقول
الشخصيات
من
الهوية
فلا يلزم
ان يكون
للهوية
حاصلة
معقولة
واذ كان
الحاصل
في
الزمن
نفس
حامية
للهوية
فلو لم يكن
مساويا
اي مساويا
لحاصل
للهوية
او لا ان
اردت
به انه
مثل
مساوي
الهوية
اخترنا
ان ليس
مساويا
لها
ولا محذور
كما عرفت
وان اردت
به انه
مثل
مساويها
في الحقيقة
ولا فهو
كلام
خال عن
التحصيل
او معناها
ان حامية
للهوية
مثل مساوي
حامية
للهوية
اوله
وبالجملة
فالصور
الزمنية
كلية
كانت
كصور
المستولات
او جزئية
كصور
المحسوسات
مخالفة
للخارجية
في اللوازم
المستندة
الى خصوصية
الوجود
وان كانت
متشابهة
لها في
اللوازم
العامة
من حيث
هي وما
ذكرتم
امتناعه
من كونها
خارجي
لان مشاء
الوجود
ليس

نوعين الحار يتحقق حصوله في الزمن وبضادة عين البرودة وعين الجبل يتحقق حصوله في الزمن فلم قلنا ان الزمن لا يكون
فهذا القدر من الجواب الاجمالي يكفي بنا ولا حاجة لنا الى ذكر التفصيل المخصوص بوجود الكليات في الزمن المعص
للمس المعقولات التي يتلزام للموجودات الخارجية متميز في الخارج بالاستثناء وتمايز الوجودات الخارجية بحسب
انفسها مما لا شك فيه ايضا وتمايز بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة فيه واما المعقولات التي من جهة العدم
ففي تمايزها وتعددها للزمن التمايز خلاف من انهم فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضرر من جهة
وجود الضرر الآخر فيه دون غيرهما اي غير عدم الشرط والضرر فان عدم الشرط لا يوجب عدم الضرر وعدم غير
الضرر لا يوجب وجود الضرر الاخر لولا التمايز والتعدد الا انهم فيهم بين العدمات لم يختلفت قضيتها ولا احكامها من
كون بعضها مازوا لآخر او لا زالا ومساويا او مباينا الى غير ذلك مما لا يخصه شيء ومنهم من نقاه لان العدمات
والعدومات في حروف لا يشار اليها اصلا وكل ما هو متغير فله وجودا في الزمن واحاط بالخارج لان التميز صفة
ثبوتية لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا في الجملة وما يكون ثابتا كذلك لم يكن معدوما فلا شيء من المعدوم يتميز
اصلا او يقتصر على قوله فله وجود ولم يتفرع عن الوجود الزمني ونفيه عن المعدوم الذي كمالنا فيه المكان انسب بقوله
والحق فيه اي في الخلاف في ما بين المعدوم انه فرع الخلاف في الوجود الزمني وذكرنا ان التمايز بين العدمات لا
في العقل فان تلك الاحكام انما تنصف بها المعقولات بحسب نفس الامر في العقل لا في الخارج او لا يتفرع
الخارجي في الخارج حتى يمكن اتصافه بشيء فلا تباين بينها الا في العقل فان كان ذلك التمايز الحاصل لها في العقل لوجود
لها في الزمن لم يتصور معدوم مطلقا بل كل ما يتصور من المعقولات والعدومات ومنهم من المطلق
والعدم المطلق كما ان موجودا في الزمن والامتياز الحاصل منها ثابت للموجود والمعدوم المطلق الذي لا
وجود له اصلا ولا تصور ما معدوم مطلقا لا وجود له خارجا ولا وقتا مع انه متصف بالامتياز والمعدوم
متمايز المعص والسواكس وان المعدوم شيء ام لا وانها اي من المسئلة من امهات السائل الكلامية
اذ يتفرع عليها احكام كثيرة من جهة ان الماسيات غير مجهولة وسيرد عليك بعضها من قريب قال الامام الرازي
من المسئلة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماسية فان التعاكس باخا دحا لا يمكنه القول بها قيل يمكن ان يكون
فان من قال بان يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا قاله غير ان السببي البصري واي التمايز العلل والكلية
ومتبعيه من البغداديين من المعتزلة ان المعدوم الممكن شيء بمعنى انه ثابت مستقر في الخارج متفكا عن صفة الوجود
فانه الماسية عندهم غير الوجود معدوم وخصه له وقد خلقه مع كونها متفرعة متحققة في الخارج وانما اقتدوا
المعدوم بالممكن لان المنع منه منفي لا تقر له اصلا اتفاقا ومنه لا تشاعره مطلقا اي في المعدوم الممكن
والمنع جبا اتفاقا للمعدوم الممكن ليس شيء للمعدوم المنع لان الوجود عندهم نفس الصفة فرفعوا اي رفع
الوجود رفع الصفة فلو تقررت الماسية في العدم متفكة عن الوجود والماسية موجودة معدومة معافا بكنهم القول
بان المعدوم شيء وبان ما ذهب اليه الاشاعرة قال الحكماء ايضا فان الماسية الممكنة وان كان وجودها زائدا على
ذاتها الا انها لا تخلو عن عدم الوجود الخارجي والزمني يعني انها اذا كانت متفرعة متحققة فهي موجودة باحد
الوجودين لا تقررها وتحققها عين وجودها وقيل من مطلقا لا تخلو عنها لان كل ماسية يجب كونها مخلوقة عليها بانها

ان كون الوجود زائدا على الماسية متفرع على
كون الماسية بدون الوجود شيئا مستورا

قال الحكماء ان الماسية المكننة وان كان وجودها زائدا على
الوجود الخارجي كما لا يشاعره وانما قول الحكماء
بأن المعدوم ليس شيء في الخارج والزماني يعني انها اذا كانت متفرعة متحققة فهي موجودة باحد
الوجودين لا تقررها وتحققها عين وجودها وقيل من مطلقا لا تخلو عنها لان كل ماسية يجب كونها مخلوقة عليها بانها

هذا هو الوجه
في قوله
فانما اذا قلنا
المنع معدوم
فلا يربو به
ان المنع اي
ما يصرف
عليه المنع
في الخارج
معدوم فيه
قطعاً اي
لا يربو به
ان المنع
في الخارج
ما يصرف
عليه المنع
بل يربو به
ان لا يربو
بأن المنع
في الخارج
ما يصرف
عليه المنع
فلا يربو به
ان المنع
اي الذي
يصرف
عليه المنع
في العقل
من الافراد
المعقولة
للمعدوم
اي يصرف
عليه في
العقل
بحسب
نفس الامر
انها
معدومة
في الخارج
فلو لم يكن
المنع
افراد
معقولة
موجودة
في العقل
لم يصرف
عليها
الحكم
الايجابي
فلو لم يكن
قال ومنه
بالحققة
عايد الى
الاول
والاصل
ان قولنا
ان المنع
معدوم
في الخارج
قضية
صالحة
وليست
خارجية
بل حقيقة
مفسرة
بما ذكرناه
لا بما
استهزئ به
من ان الحكم
فيها على
الافراد
الخارجية
فقط
اما حقيقة
او مفسرة
فلو لا ان
يكون
المنع
افراد
موجودة
في الزمن
لم يصرف
هذا الحكم
الايجابي
في من
القضية
الحقيقية
ويرد عليه
ان مفهومه
امر سلبى
وفريقا
لولا الوجود
الذي بطلت
الحقيقة
الموجبة
الكلية
كقولك
كل مثلث
يساوي
زوايا
قائمتين
اذ ليس
الحكم
فيها
مقصورا
على
الافراد
الخارجية
بل يتناول
ما عدل
كما من
الافراد
التي
يصرف
عليها
الموضوع
في نفس
الامر
فلو لم يكن
لما عدل
وجوده
لم يصرف
عليها
حكم
ايجابي
واجبة
ثابته
وهي
جمهور
المتكلمين
فان
بعضهم
قالوا
بالوجود
الزمني
بوجهين
الاول
لو اقتضى
تصور
الشيء
حصوله
في زمن
خارجا
باردا
مستقبلا
معوجا
لان اذا
تصورنا
الحرارة
حصلت
الحرارة
في زمننا
ولا معنى
للحار
الا ما
قامت
به
الحرارة
وكذا
الحال
في
البرودة
والاشعة
والاعوجاج
لكن من
الصفات
متغيرة
عن الزمن
بالمعروف
ويلزم
اجتماع
الضدين
اذا تصورنا
الضدان
معا وحكم
عليها
بالنقض
والتناقض
ان حصول
حقيقة
الجبل
والسماء
مع عظمها
في زمننا
لا معقولة
واجاب عنه
اي عما
ذكر من
الوجهين
الحكم
بان
الحاصل
في الزمن
صورة
ما هيته
موجودة
بوجوده
وظل
ما هيته
موجودة
بوجوده
بوجوه
والخارج
ما يقوم
به حوية
لحرارة
اي ما هيته
موجودة
بوجوده
وعينه
لا ما يقوم
به حامية
لحرارة
موجودة
بوجوده
فلما يلزم
اتصاف
الزمن
بتلك
الصفات
المتغيرة
عنه
ولا اجتماع
الضدين
ايضا
لان التضاد
من احكام
الاعميان
والهويات
دون الصور
والمحيات
وبان الذي
يتحقق
حصوله
في الزمن
هو حوية
الجبل
والسماء
وغيرهما
من الاشياء
فان ما هيته
موجودة
بوجوده
خارجي
يتحقق
ان حصل
فاذ قلنا
ما هيته
موجودة
بالكلية
وما هيته
موجودة
بالوجود
النظري
فلا يتحقق
حصوله
في الزمن
اذ ليست
موصوفة
بصفات
تلك
الهويات
لا يقال
الحاصل
في الزمن
ان كان
مساويا
لها اي
للهوية
عاد الا لزام
وتم الولى
لان معا
والام
يمكن
ان يكون
للهوية
حاصلة
في زمننا
لاننا
نقول
الحاصل
في الزمن
الماسية
التي
تشكل
للهوية
وانما
في ذلك
الحاصل
ليس
مساويا
للهوية
فان
الماسية
كلية
والهوية
جزئية
فيتحقق
انهما
في الاحكام
والحقيقة
اذ في
الهويات
امور
زائدة
على
الماسيات
فلو ذكر
الحاصل
ما هيته
اي حامية
تلك
الهوية
ولا معنى
للماسية
الا
ذلك
اي ما
يحصل
في العقل
كقول
الشخصيات
من
الهوية
فلا يلزم
ان يكون
للهوية
حاصلة
معقولة
واذ كان
الحاصل
في
الزمن
نفس
حامية
للهوية
فلو لم يكن
مساويا
اي مساويا
لحاصل
للهوية
او لا ان
اردت
به انه
مثل
مساوي
الهوية
اخترنا
ان ليس
مساويا
لها
ولا محذور
كما عرفت
وان اردت
به انه
مثل
مساويها
في الحقيقة
ولا فهو
كلام
خال عن
التحصيل
او معناها
ان حامية
للهوية
مثل مساوي
حامية
للهوية
اوله
وبالجملة
فالصور
الزمنية
كلية
كانت
كصور
المستولات
او جزئية
كصور
المحسوسات
مخالفة
للخارجية
في اللوازم
المستندة
الى خصوصية
الوجود
وان كانت
متشابهة
لها في
اللوازم
العامة
من حيث
هي وما
ذكرتم
امتناعه
من كونها
خارجي
لان مشاء
الوجود
ليس

وان لم يكن موجدا لانتفاءه به الوجه الثالث لو كان المعدوم الممكن ثابتا كان المعدوم المطلقا من المنق لشموله الثاني
والمنق معا فيكون معدوم معدوم مطلقا متغيرا عن المنق والاولى وان يكن متغيرا عنه كان المعدوم العام
عين المعدوم الخاص فيكون معدوم المعدوم امرا ثابتا لان كل متغير عن غير ثابت عندكم وان كان معدوم مطلقا
صادق على المنق اي على ما صدق عليه المنق وكل ما صدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنق ثابت ثابت وما يقال
من ان المعدوم الممكن ثابت عندكم لا كل معدوم فيصدق به بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صدقه ان صدق المعدوم
على المنق ثبوت اذ لا يستلزم كذا المنق معدوم وبعض المعدوم ثابت وان لا يتبع كون الكبر في الشكل الاول جزئية
فانه بعد ان قد مر من التحرير وانما جاز لهم ذلك القول انهم لم يكونوا على المراد ولم يفتنوا لان معدوم اي قصر الاستدلال
بالوجه الثاني الا انهم ان الزام المعتزلة بامام معتزلة من ان التميز يقتضي الثبوت وتوحيده ان تحريم المصنف بتعلقه بها
المعدوم وان على تقدير كونه انهم من معدوم المنق يلزم ان يكون متغيرا عنه فيكون امرا ثابتا فيلزم ان يكون ماصداق عليه
المنق ثابتا لا تصان به بامام معتزلة معدوم المعدوم وح لا يتبع عليه اصلا ما قالوه من ان الكبر في الشكل الاول جزئية وسكان
تقديره ان يتعلق باصدق عليه معدوم المعدوم وهو ان يقال على تقدير كونه انهم من المعدوم فيكون ماصداق عليه المعدوم نسيا
محضا كان ثابتا فيصدق المنق المعدوم والمعدوم ثابت فيكون عليه ان ليس به ماصداق عليه معدوم المعدوم نسيا محضا بل
بعضه نقي محض هو المعدوم المتخلف وبعضه ثابت هو المعدوم الممكن فيحصل الكبر في ذلك الفيلسوف جزئية واعلم ان الظاهر
على تحرير المصنف ان يقال على تقدير كونه انهم من المعدوم المعدوم المتغيرا عنه فيكون ثابتا وقد انصف به ماصداق عليه من
افراد فيكون ايضا ثابتا ما قالوا من ان المعدوم ليس معدوم انهم من المعدوم فردوا بما نقل عنهم من انهم يطلقون المعدوم على المنق
ايضا وان كان يكون مساويا له او اخص منه مطلقا او من وجه او اعم منه وعلى التقادير المطلوبة حاصل كاللائي للثبوت
ان الذي ثبت كون المعدوم ثابتا واما الاول المعدوم متغير وكل متغير ثابت فالمعدوم ثابت اما الاول فلا في اي
المعدوم متصور ولا يمكن تصور الشيء الابطح من غير والاولى هو كونه متصورا اول من غير ان يقال ان ارادوا ان كل
معدوم ممكن تصور متغيرا وان اقرروا على البعض لم يثبت مرعا ان لا نقول لعلهم ارادوا وان بعضه متصور دون
بعض وكل منهما متغيرا عن الآخر كما يشهد به قوله وايضا فان بعضه مراد مقدور دون بعض وبعضه معدور دون بعض
ولو لا التميز بين المعدومات لما عقل ذلك ان انصاف بعضها بالمرادية والمقدورية دون بعض واما الثاني فلان
كل متغير له مزية يميز بها العقل وذلك لا يتصور الا بتعيينه وثبوت نفسه والمنق العرف لا يميز في نفسه ولا ان
علا اليه والجواب عن هذا الوجه هو النقص بما وافقوا على انه متغيرا فان بعضها كشيء الباري متغير
عن بعض كاجتماع الضدين والخيالات كبحر من زيب وجبل من ياقوت وانسان ذي ركنين فان بعضها متغير
عن بعض ولا ثبوت لها اتفاقا لانها عبارة عن جواهر متصفة بالقابلية والالوان والاشكال المخصوصة وعند
ان ثابت في المعدوم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان يتصف منها بالاعراض ونفس الوجود فانه متغير عن العقل
ومع ايضا ولا ثبوت له في المعدوم اتفاقا بالضرورة والتركيب فان ما يميزه متغيرا عن غير ثابت متفردة
حال المعدوم وثاقا لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها الى بعضها فاسما على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال
المعدوم بل حال الوجود والاحوال المتعاقبة وليست ثابتة عندكم في المعدوم وكما في نفس الوجود بالتركيب مع اندراجها في
قائمتها

هذا الوجه الثالث لو كان المعدوم الممكن ثابتا كان المعدوم المطلقا من المنق لشموله الثاني والمنق معا فيكون معدوم معدوم مطلقا متغيرا عن المنق والاولى وان يكن متغيرا عنه كان المعدوم العام عين المعدوم الخاص فيكون معدوم المعدوم امرا ثابتا لان كل متغير عن غير ثابت عندكم وان كان معدوم مطلقا صادق على المنق اي على ما صدق عليه المنق وكل ما صدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنق ثابت ثابت وما يقال من ان المعدوم الممكن ثابت عندكم لا كل معدوم فيصدق به بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صدقه ان صدق المعدوم على المنق ثبوت اذ لا يستلزم كذا المنق معدوم وبعض المعدوم ثابت وان لا يتبع كون الكبر في الشكل الاول جزئية فانه بعد ان قد مر من التحرير وانما جاز لهم ذلك القول انهم لم يكونوا على المراد ولم يفتنوا لان معدوم اي قصر الاستدلال بالوجه الثاني الا انهم ان الزام المعتزلة بامام معتزلة من ان التميز يقتضي الثبوت وتوحيده ان تحريم المصنف بتعلقه بها المعدوم وان على تقدير كونه انهم من معدوم المنق يلزم ان يكون متغيرا عنه فيكون امرا ثابتا فيلزم ان يكون ماصداق عليه المنق ثابتا لا تصان به بامام معتزلة معدوم المعدوم وح لا يتبع عليه اصلا ما قالوه من ان الكبر في الشكل الاول جزئية وسكان تقديره ان يتعلق باصدق عليه معدوم المعدوم وهو ان يقال على تقدير كونه انهم من المعدوم فيكون ماصداق عليه المعدوم نسيا محضا كان ثابتا فيصدق المنق المعدوم والمعدوم ثابت فيكون عليه ان ليس به ماصداق عليه معدوم المعدوم نسيا محضا بل بعضه نقي محض هو المعدوم المتخلف وبعضه ثابت هو المعدوم الممكن فيحصل الكبر في ذلك الفيلسوف جزئية واعلم ان الظاهر على تحرير المصنف ان يقال على تقدير كونه انهم من المعدوم المعدوم المتغيرا عنه فيكون ثابتا وقد انصف به ماصداق عليه من افراد فيكون ايضا ثابتا ما قالوا من ان المعدوم ليس معدوم انهم من المعدوم فردوا بما نقل عنهم من انهم يطلقون المعدوم على المنق ايضا وان كان يكون مساويا له او اخص منه مطلقا او من وجه او اعم منه وعلى التقادير المطلوبة حاصل كاللائي للثبوت ان الذي ثبت كون المعدوم ثابتا واما الاول المعدوم متغير وكل متغير ثابت فالمعدوم ثابت اما الاول فلا في اي المعدوم متصور ولا يمكن تصور الشيء الابطح من غير والاولى هو كونه متصورا اول من غير ان يقال ان ارادوا ان كل معدوم ممكن تصور متغيرا وان اقرروا على البعض لم يثبت مرعا ان لا نقول لعلهم ارادوا وان بعضه متصور دون بعض وكل منهما متغيرا عن الآخر كما يشهد به قوله وايضا فان بعضه مراد مقدور دون بعض وبعضه معدور دون بعض ولو لا التميز بين المعدومات لما عقل ذلك ان انصاف بعضها بالمرادية والمقدورية دون بعض واما الثاني فلان كل متغير له مزية يميز بها العقل وذلك لا يتصور الا بتعيينه وثبوت نفسه والمنق العرف لا يميز في نفسه ولا ان علا اليه والجواب عن هذا الوجه هو النقص بما وافقوا على انه متغيرا فان بعضها كشيء الباري متغير عن بعض كاجتماع الضدين والخيالات كبحر من زيب وجبل من ياقوت وانسان ذي ركنين فان بعضها متغير عن بعض ولا ثبوت لها اتفاقا لانها عبارة عن جواهر متصفة بالقابلية والالوان والاشكال المخصوصة وعند ان ثابت في المعدوم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان يتصف منها بالاعراض ونفس الوجود فانه متغير عن العقل ومع ايضا ولا ثبوت له في المعدوم اتفاقا بالضرورة والتركيب فان ما يميزه متغيرا عن غير ثابت متفردة حال المعدوم وثاقا لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها الى بعضها فاسما على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال المعدوم بل حال الوجود والاحوال المتعاقبة وليست ثابتة عندكم في المعدوم وكما في نفس الوجود بالتركيب مع اندراجها في قائمتها

هذا الوجه الثالث لو كان المعدوم الممكن ثابتا كان المعدوم المطلقا من المنق لشموله الثاني والمنق معا فيكون معدوم معدوم مطلقا متغيرا عن المنق والاولى وان يكن متغيرا عنه كان المعدوم العام عين المعدوم الخاص فيكون معدوم المعدوم امرا ثابتا لان كل متغير عن غير ثابت عندكم وان كان معدوم مطلقا صادق على المنق اي على ما صدق عليه المنق وكل ما صدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنق ثابت ثابت وما يقال من ان المعدوم الممكن ثابت عندكم لا كل معدوم فيصدق به بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صدقه ان صدق المعدوم على المنق ثبوت اذ لا يستلزم كذا المنق معدوم وبعض المعدوم ثابت وان لا يتبع كون الكبر في الشكل الاول جزئية فانه بعد ان قد مر من التحرير وانما جاز لهم ذلك القول انهم لم يكونوا على المراد ولم يفتنوا لان معدوم اي قصر الاستدلال بالوجه الثاني الا انهم ان الزام المعتزلة بامام معتزلة من ان التميز يقتضي الثبوت وتوحيده ان تحريم المصنف بتعلقه بها المعدوم وان على تقدير كونه انهم من معدوم المنق يلزم ان يكون متغيرا عنه فيكون امرا ثابتا فيلزم ان يكون ماصداق عليه المنق ثابتا لا تصان به بامام معتزلة معدوم المعدوم وح لا يتبع عليه اصلا ما قالوه من ان الكبر في الشكل الاول جزئية وسكان تقديره ان يتعلق باصدق عليه معدوم المعدوم وهو ان يقال على تقدير كونه انهم من المعدوم فيكون ماصداق عليه المعدوم نسيا محضا كان ثابتا فيصدق المنق المعدوم والمعدوم ثابت فيكون عليه ان ليس به ماصداق عليه معدوم المعدوم نسيا محضا بل بعضه نقي محض هو المعدوم المتخلف وبعضه ثابت هو المعدوم الممكن فيحصل الكبر في ذلك الفيلسوف جزئية واعلم ان الظاهر على تحرير المصنف ان يقال على تقدير كونه انهم من المعدوم المعدوم المتغيرا عنه فيكون ثابتا وقد انصف به ماصداق عليه من افراد فيكون ايضا ثابتا ما قالوا من ان المعدوم ليس معدوم انهم من المعدوم فردوا بما نقل عنهم من انهم يطلقون المعدوم على المنق ايضا وان كان يكون مساويا له او اخص منه مطلقا او من وجه او اعم منه وعلى التقادير المطلوبة حاصل كاللائي للثبوت ان الذي ثبت كون المعدوم ثابتا واما الاول المعدوم متغير وكل متغير ثابت فالمعدوم ثابت اما الاول فلا في اي المعدوم متصور ولا يمكن تصور الشيء الابطح من غير والاولى هو كونه متصورا اول من غير ان يقال ان ارادوا ان كل معدوم ممكن تصور متغيرا وان اقرروا على البعض لم يثبت مرعا ان لا نقول لعلهم ارادوا وان بعضه متصور دون بعض وكل منهما متغيرا عن الآخر كما يشهد به قوله وايضا فان بعضه مراد مقدور دون بعض وبعضه معدور دون بعض ولو لا التميز بين المعدومات لما عقل ذلك ان انصاف بعضها بالمرادية والمقدورية دون بعض واما الثاني فلان كل متغير له مزية يميز بها العقل وذلك لا يتصور الا بتعيينه وثبوت نفسه والمنق العرف لا يميز في نفسه ولا ان علا اليه والجواب عن هذا الوجه هو النقص بما وافقوا على انه متغيرا فان بعضها كشيء الباري متغير عن بعض كاجتماع الضدين والخيالات كبحر من زيب وجبل من ياقوت وانسان ذي ركنين فان بعضها متغير عن بعض ولا ثبوت لها اتفاقا لانها عبارة عن جواهر متصفة بالقابلية والالوان والاشكال المخصوصة وعند ان ثابت في المعدوم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان يتصف منها بالاعراض ونفس الوجود فانه متغير عن العقل ومع ايضا ولا ثبوت له في المعدوم اتفاقا بالضرورة والتركيب فان ما يميزه متغيرا عن غير ثابت متفردة حال المعدوم وثاقا لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها الى بعضها فاسما على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال المعدوم بل حال الوجود والاحوال المتعاقبة وليست ثابتة عندكم في المعدوم وكما في نفس الوجود بالتركيب مع اندراجها في قائمتها

لان كون ثابتا في المعدوم منتفيا اتفاقا وحزونا اذ لو ثبت وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود وعدمه بالثبوت
بالاحوال المتعاقبة على نفاة الحال كانه فيل المفعولات التي يسميها بعض احواله لا شك انها متباينة وليست ثابتة
عندكم اصلا لان الوجود والعدم ولا في غيرهما واما القائل بالجل فيقول انها ثابتة على انها واسطة عندكم وذكر
وقربنا ان ثبوت اي ثبوت المعدوم الممكن ينافي كونه مقدورا او كونه مرادا فان ما يدل على ان المقدور يرد
على نفي المرادية ايضا فلا يمكن اثباته به اي اثبات ثبوت كونه مقدورا او مرادا وبعضه دون بعض وبالمثل التميز
الذي ادعيت ثبوت المعدوم الممكن ان اردتم به القدر الثابت في المنق وهو التميز الذي فظاه انه لا يوجب
الثبوت والالمان المنق ايضا ثابتا وان اردتم به غير اي غير ذلك القدر متغيرا اي لا يثبت ثبوت التميز الذي هو غير ذلك
القدر للمعدوم الممكن وعليكم اولا قصور حجة نفي ما اذا وتقرير ان بيان ثبوت المعدوم الممكن حتى يصدق به وتبين
ثانيا بيان كونه مقتضيا للثبوت حال عدمه فان من وراء المنق المقامين الوجه الثاني المعدوم متصف بالامكان
لان كلامنا في المعدوم الممكن وانما الى الامكان صفة ثبوتية كما سياتي في تقرير في المرجع الثالث فكان التصف ثبوتيا
اي ثابتا كما مر من ان انصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال وجوابه منع كون الامكان ثبوتيا بل هو امر اعتباري
كما سياتي في ذكر المصدرا ايضا على انه منقوض ببعض ما نقض به الوجه الاول ولهم شبهة غير ما في غير مبدئي الوجهين
المذكورين منها ما يعود اليها كونه المعدوم الممكن في الازل ليس الله فهو غير الغير ان شئيان اذ لا تصور تغيرا الا
بين شيئين وهذا ارجح الى الاول اذ حاصله ان كل واحد من الغيرين متغير عن الآخر واما الثاني بان يقال كل من
الغيرين متصف بالغيرية التي هي صفة ثبوتية فاجابه اما النقص او منع كون الغير صفة ثبوتية وكذا ان القصد الى الجاد
غير كعين متصف فلو لم يكن الزوات الممكنة ثابتة في المعدوم ومتعينة متغير فيهم لم يتصور من الفاعل القصد الى الجاد فان
ما ليس بتعريف في نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد الى غير فلم يكن موصوفا بذلك القصد اولى من غير موصوفا
انه متعريف متميز فيكون ثابتا فقد رجع الى الوجه الاول فالجواب كالجواب فان التميز في علم الفاعل كاف في القصد
وكتوان الادراك ان الاحاسيس علم اي نوع منه فلو جاز ان يكون لنا معلوم معلوم شئ للغير ان يكون لنا مدركة
اي محسوس ليس بشئ ومذاق الى الاول وجوابه النقص بالمستحيل فانه معلوم وليس بشئ ولا مدرك بل هو اس
وايضا فلو كان تمثيل حال الجاد مع فان الاحاسيس نوع من العلم خالف العقل الا بانه لا يتعلق بالمعدوم وان كان
ثابتا لما يلزم من كون المعلوم المتعقل غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك ومنها ما سنورد في مسئلة ان الماديات
مجهولة ام لا وحي ان يقال لو كانت الذوات غير متفردة في انفسها وكانت تجعل للجامل الممكن الانسانية مثلا عند
عدم جعل الجامل انسانية وسلب الشئ عن نفسه حال توجب ان لا تكون الذوات متفردة بل ثابتة متفردة في انفسها
وسياتي جوابها هناك **خاتمة** المقصد السادس وثمانين في تحقيق معنى لفظ الشئ وبيان اختلاف
الناس فيه ومذايح لفظي متعلق باللغة بخلاف ما تقدم من ان المعدوم شئ ام لا فانه يخفى معنى الشئ عندنا
الوجود واللفظ الشئ عندنا لا يشعر بيطلاق على الوجود فقط وكل شئ عندكم موجود وكل موجود شئ وقالوا لفظ
والبصرية من المعتزلة هو المعلوم ولم يميزهم المستحيل اي يلزمهم الطراف الشئ على التحليل لانه معلوم الا ان يقولوا المستحيل
لا يعلم الا على سبيل التشبيه والتحليل كما ذهب اليه المشيكية وقالوا الشئ هو القديم والحيث مجاز وقالوا للشيئية

هذا الوجه الثالث لو كان المعدوم الممكن ثابتا كان المعدوم المطلقا من المنق لشموله الثاني والمنق معا فيكون معدوم معدوم مطلقا متغيرا عن المنق والاولى وان يكن متغيرا عنه كان المعدوم العام عين المعدوم الخاص فيكون معدوم المعدوم امرا ثابتا لان كل متغير عن غير ثابت عندكم وان كان معدوم مطلقا صادق على المنق اي على ما صدق عليه المنق وكل ما صدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنق ثابت ثابت وما يقال من ان المعدوم الممكن ثابت عندكم لا كل معدوم فيصدق به بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صدقه ان صدق المعدوم على المنق ثبوت اذ لا يستلزم كذا المنق معدوم وبعض المعدوم ثابت وان لا يتبع كون الكبر في الشكل الاول جزئية فانه بعد ان قد مر من التحرير وانما جاز لهم ذلك القول انهم لم يكونوا على المراد ولم يفتنوا لان معدوم اي قصر الاستدلال بالوجه الثاني الا انهم ان الزام المعتزلة بامام معتزلة من ان التميز يقتضي الثبوت وتوحيده ان تحريم المصنف بتعلقه بها المعدوم وان على تقدير كونه انهم من معدوم المنق يلزم ان يكون متغيرا عنه فيكون امرا ثابتا فيلزم ان يكون ماصداق عليه المنق ثابتا لا تصان به بامام معتزلة معدوم المعدوم وح لا يتبع عليه اصلا ما قالوه من ان الكبر في الشكل الاول جزئية وسكان تقديره ان يتعلق باصدق عليه معدوم المعدوم وهو ان يقال على تقدير كونه انهم من المعدوم فيكون ماصداق عليه المعدوم نسيا محضا كان ثابتا فيصدق المنق المعدوم والمعدوم ثابت فيكون عليه ان ليس به ماصداق عليه معدوم المعدوم نسيا محضا بل بعضه نقي محض هو المعدوم المتخلف وبعضه ثابت هو المعدوم الممكن فيحصل الكبر في ذلك الفيلسوف جزئية واعلم ان الظاهر على تحرير المصنف ان يقال على تقدير كونه انهم من المعدوم المعدوم المتغيرا عنه فيكون ثابتا وقد انصف به ماصداق عليه من افراد فيكون ايضا ثابتا ما قالوا من ان المعدوم ليس معدوم انهم من المعدوم فردوا بما نقل عنهم من انهم يطلقون المعدوم على المنق ايضا وان كان يكون مساويا له او اخص منه مطلقا او من وجه او اعم منه وعلى التقادير المطلوبة حاصل كاللائي للثبوت ان الذي ثبت كون المعدوم ثابتا واما الاول المعدوم متغير وكل متغير ثابت فالمعدوم ثابت اما الاول فلا في اي المعدوم متصور ولا يمكن تصور الشيء الابطح من غير والاولى هو كونه متصورا اول من غير ان يقال ان ارادوا ان كل معدوم ممكن تصور متغيرا وان اقرروا على البعض لم يثبت مرعا ان لا نقول لعلهم ارادوا وان بعضه متصور دون بعض وكل منهما متغيرا عن الآخر كما يشهد به قوله وايضا فان بعضه مراد مقدور دون بعض وبعضه معدور دون بعض ولو لا التميز بين المعدومات لما عقل ذلك ان انصاف بعضها بالمرادية والمقدورية دون بعض واما الثاني فلان كل متغير له مزية يميز بها العقل وذلك لا يتصور الا بتعيينه وثبوت نفسه والمنق العرف لا يميز في نفسه ولا ان علا اليه والجواب عن هذا الوجه هو النقص بما وافقوا على انه متغيرا فان بعضها كشيء الباري متغير عن بعض كاجتماع الضدين والخيالات كبحر من زيب وجبل من ياقوت وانسان ذي ركنين فان بعضها متغير عن بعض ولا ثبوت لها اتفاقا لانها عبارة عن جواهر متصفة بالقابلية والالوان والاشكال المخصوصة وعند ان ثابت في المعدوم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان يتصف منها بالاعراض ونفس الوجود فانه متغير عن العقل ومع ايضا ولا ثبوت له في المعدوم اتفاقا بالضرورة والتركيب فان ما يميزه متغيرا عن غير ثابت متفردة حال المعدوم وثاقا لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها الى بعضها فاسما على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال المعدوم بل حال الوجود والاحوال المتعاقبة وليست ثابتة عندكم في المعدوم وكما في نفس الوجود بالتركيب مع اندراجها في قائمتها

ابو الهيثم

هذا هو المقام الذي عليه ان لا يكون الجوهر متغيرا في ذاته بل متغيرا في صفاته...

مما لا يخلو من غموض وقال المشايخ ان الجوهر هو الذي لا يتغير في ذاته... فان قيل الجوهر هو الذي لا يتغير في ذاته...

المعقود

هذا هو المقام الذي عليه ان لا يكون الجوهر متغيرا في ذاته بل متغيرا في صفاته...

هذا هو المقام الذي عليه ان لا يكون الجوهر متغيرا في ذاته بل متغيرا في صفاته...



لأنها عين القدر فلا يثبت الزوات خالية عن صفات الاجناس وابو يعقوب الشحام بينهما... فان قيل الجوهر هو الذي لا يتغير في ذاته...

هذا هو المقام الذي عليه ان لا يكون الجوهر متغيرا في ذاته بل متغيرا في صفاته...

هذا هو المقام الذي عليه ان لا يكون الجوهر متغيرا في ذاته بل متغيرا في صفاته...

مغاير للوجود فانه انما يكون موجودا بما هو زايدي عن الوجود واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بما هو زايدي عليه كما هو امره
عامدا به بقدر سلبه وحيث لا يكون زايديا على ذاته اختلافا فلا يتسلسل او معدوم وانما يتبعه انفسه بغيره
الموجود بان يقال مثلا الوجود معدوم او الموجود معدوم واما انفسه بغيره فانه يتبعه بالنسبة والاستحقاق فلا يتبعه فان لم يكن
صفة قائمة بشئ فزمن افرا وتبينه كالمسود الغامق بالبيضاء لانه اجتمع مع انفسه به فيصير في الجسم والوجود
فلا بعد فان جرد الوجود في الوجود والوجه الثاني السواد مركب من اللونية التي هي جنس المشترك
بينه وبين سائر الالوان وقيل يميزها عنها وهو قائم بغيره فانه اذا كان ذلك لا خصوصية الفصل فلهذا
وقيل البصر الذي هو من آثار ما معلوم فغيره عنها كما يميز عن فصل الانسان بالناسك مثلا فان الاطلاع على احوالها
لحقايق وخصوصياتها التي هي في فصولها غير جارية فيقول الانسان او جردا وما مضى ان اي عرض كان لزم قيام المعنى
بالفعل فلا بد ان يقوم احد ذينك للزمن بالآخر والآن يلزم منها حقيقة واحدة وحده حقيقة وسبيل وان عرضا معا او
احدهما فقط لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وانه حال بديهي قلنا المختار انها موجودان فلو لم يبق قيام المعنى
بالفعل قلنا نعم ولم قلنا انه حال وحتم عليه سبيلهما او يقع الملازمة ان يقول بما موجودان ولا يلزم قيام العرض
لانها في الخارج شئ واحد وانما وجودها ولا تميز في الخارج حتى يقوم احدهما بالآخر فلهذا لان التمايز بينهما فليس في الخارج
شئ مولود آخر فلو لم يكن البصر يقوم ذلك الشئ الاخر به اي بالذي هو اللون او يقوم الاول بكونه الاخر بل هو
اي السواد لكونه ذلك اللون بعينه في الخارج فاجب البصر فلا تميز في الخارج وسنبرهن ان هذا ممكن في مكان حيث نبين ان
الماضية من الاجزاء المحركة وان تلك الاجزاء انما تميز في الزمن دون الخارج فان قيل اذا كان امر واحد في الخارج ولم يكن
له جزء فبهم بل في الزمن فقط يلزم ان يكون للشيء في الخارج صورتان وحيث ان تلك صورتان نظارتان ذلك السبط
اعني صورتان اللون وقابض البصر وانه حال بالعرض لان مطابقة احدهما المتغيرتين اياه تنافي مطابقة الاخرى له بديهة
قلنا لا بأس استحالته ان يكون السبط تارك الصورتان وانما جزمك بكونه حال انما هو من بديهة
ويمكن لا يمكن بالصورة الحقيقية كالمنقوش على الجدار والمقابل في الصورة فان الصورتين المتغيرتين من الصور
الحالية سبيل مطابقة الامر واحدهما سبيل فذلك يتسارع ويحرك الى ان لا يخال في الاجزاء العقلية كذا وكذا ولو علمت
ان صور الصور التي هي الاجزاء الزمنية صور عقلية خالصة للصورة الحقيقية فيسرعها العقل من الهويات الخارجية
بحسب استعدادات تعرض للنفس بحسب شروط مختلفة تقتضيها اي تقتضي من الشروط تلك الاستعدادات
وكيفية من في قوله من مشاهدات اجزاء اكثر بيان الشرط وقوله والتشبه عطف على المشاهدة لشاركا
ومباينا اي فيما بين تلك الجزئيات بحسب ما هي بحسب المشاهدة فان التشبه انما يكون على مقدار المشاهدة قطعا
لم يتبع جوابه لوقوله ولو علمت ان العقل النفس صورة مطابقة الشخص واحدا كما اذا شاهدت زيدا فارتسم فيها
او في بعض الانما صور تطابقه وبني نوعه كما اذا شاهدت مع زيدا وكثيرا من الناس فان تشرخت منها
تخلف الشخصيات صورة ما مية الانسان التي تطابق زيدا وبني نوعه وان تعقل صورة اخرى يشاركا اي يشاركا
ذلك الشخص وانتهى بل الرموية الشخصية فيها اي في تلك الصورة الاخرى التي تكون له وجه كما اذا شاهدت
مع افراد الانسان افراد الفرس ايضا فان تشرخت منها صورة ما مية الحيوان المطابقة لزيد وبني جنسه خالف

وهو موجود بنفسه لا بما هو زايدي عليه
فانه انما يكون موجودا بما هو زايدي عن الوجود
واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بما هو زايدي عليه
كما هو امره عامدا به بقدر سلبه وحيث لا يكون زايديا على ذاته
اختلافا فلا يتسلسل او معدوم وانما يتبعه انفسه بغيره
الموجود بان يقال مثلا الوجود معدوم او الموجود معدوم
واما انفسه بغيره فانه يتبعه بالنسبة والاستحقاق فلا يتبعه
فان لم يكن صفة قائمة بشئ فزمن افرا وتبينه كالمسود الغامق
بالبيضاء لانه اجتمع مع انفسه به فيصير في الجسم والوجود
فلا بعد فان جرد الوجود في الوجود والوجه الثاني السواد
مركب من اللونية التي هي جنس المشترك بينه وبين سائر الالوان
وقيل يميزها عنها وهو قائم بغيره فانه اذا كان ذلك لا خصوصية
الفصل فلهذا وقيل البصر الذي هو من آثار ما معلوم فغيره عنها
كما يميز عن فصل الانسان بالناسك مثلا فان الاطلاع على احوالها
لحقايق وخصوصياتها التي هي في فصولها غير جارية فيقول
الانسان او جردا وما مضى ان اي عرض كان لزم قيام المعنى
بالفعل فلا بد ان يقوم احد ذينك للزمن بالآخر والآن يلزم منها
حقيقة واحدة وحده حقيقة وسبيل وان عرضا معا او احدهما فقط
لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وانه حال بديهي قلنا
المختار انها موجودان فلو لم يبق قيام المعنى بالفعل قلنا نعم ولم
قلنا انه حال وحتم عليه سبيلهما او يقع الملازمة ان يقول بما
موجودان ولا يلزم قيام العرض لانها في الخارج شئ واحد وانما
وجودها ولا تميز في الخارج حتى يقوم احدهما بالآخر فلهذا لان
التمايز بينهما فليس في الخارج شئ مولود آخر فلو لم يكن البصر
يقوم ذلك الشئ الاخر به اي بالذي هو اللون او يقوم الاول بكونه
الاخر بل هو اي السواد لكونه ذلك اللون بعينه في الخارج فاجب
البصر فلا تميز في الخارج وسنبرهن ان هذا ممكن في مكان حيث
نبين ان الماضية من الاجزاء المحركة وان تلك الاجزاء انما تميز
في الزمن دون الخارج فان قيل اذا كان امر واحد في الخارج ولم
يكن له جزء فبهم بل في الزمن فقط يلزم ان يكون للشيء في
الخارج صورتان وحيث ان تلك صورتان نظارتان ذلك السبط اعني
صورتي اللون وقابض البصر وانه حال بالعرض لان مطابقة
احدهما المتغيرتين اياه تنافي مطابقة الاخرى له بديهة قلنا لا
بأس استحالته ان يكون السبط تارك الصورتان وانما جزمك بكونه
حال انما هو من بديهة ويمكن لا يمكن بالصورة الحقيقية كالمنقوش
على الجدار والمقابل في الصورة فان الصورتين المتغيرتين من
الصور الحالية سبيل مطابقة الامر واحدهما سبيل فذلك يتسارع
ويحرك الى ان لا يخال في الاجزاء العقلية كذا وكذا ولو علمت
ان صور الصور التي هي الاجزاء الزمنية صور عقلية خالصة للصورة
الحقيقية فيسرعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات
تعرض للنفس بحسب شروط مختلفة تقتضيها اي تقتضي من
الشروط تلك الاستعدادات وكيفية من في قوله من مشاهدات
اجزاء اكثر بيان الشرط وقوله والتشبه عطف على المشاهدة
لشاركا ومباينا اي فيما بين تلك الجزئيات بحسب ما هي بحسب
المشاهدة فان التشبه انما يكون على مقدار المشاهدة قطعا لم
يتبع جوابه لوقوله ولو علمت ان العقل النفس صورة مطابقة
الشخص واحدا كما اذا شاهدت زيدا فارتسم فيها او في بعض
الانما صور تطابقه وبني نوعه كما اذا شاهدت مع زيدا وكثيرا
من الناس فان تشرخت منها تخلف الشخصيات صورة ما مية
الانسان التي تطابق زيدا وبني نوعه وان تعقل صورة اخرى
يشاركا اي يشاركا ذلك الشخص وانتهى بل الرموية الشخصية
فيها اي في تلك الصورة الاخرى التي تكون له وجه كما اذا
شاهدت مع افراد الانسان افراد الفرس ايضا فان تشرخت
منها صورة ما مية الحيوان المطابقة لزيد وبني جنسه خالف

للمفرد السابق في تعريفات القائلين بالخال كقولهم فريين الاول انهم قسموا الى الماهيات بصفة موجودة فانه
بما هو موجود بالخال كما جعل الحركة بالحرارة الموجودة القائمة بالحركة وبذلك القادرية بالحرارة والى غير ذلك
بجلاء فاذن فيكون حال اثبات الذات لا بسبب معنى قائم به فواللون السواد والعرضية للعلم والوجود
والوجود عند القائل يكون زايديا على الماهية القائمة بالماهية فان من احوال ليس ثبوتها لخاصة بسبب معان قائمة بها فالتشبه
جوزا بوطم تحليل الخال بالخال فخصا به فكيف يشترط في الخال الماهيات ان يكون موجودا فالتشبه لا يشترط
على مذهب غير وقد نقل عنه ان الاحوال المعقدة لا تكون الا للحيوة وما يتبعها فان غير ذلك من الصفات لا يوجب لها
السواد والبياض على ما مر في الثبوت الخال من الاشياء يقولون الاسوية والابيضية والكاهية والكاهية كلها احوال
معقدة الثاني من الفريين انهم قالوا الزوات كلها متساوية في انفسها وانما تميز الزوات بعضها عن بعضها بالاحوال التي
بها وبذلك ان الزوات المتساوية لا يبرهن ان كل حال حتى يتصور تميزها بالاحوال فانما ان يكون ذلك الاختصاص
للامر مقتضية وانه ترجع بلا مرجع واما ان يكون الامر كذلك الامر مقتضى الاختصاص اذ ذات الكلام في اختصاصه
من بين سائر الزوات بالمهية او صفة الذات فالكلام في اختصاص الذات بها اي بشكل الصفة وبذلك ان
الزوات اعني التساوي في الحقيقة يوجب الاشتراك والتساوي في اللوازم ضروري سواء كانت تلك اللوازم احوالا
او لا فكيف يتصور الاشتراك والتساوي في الحقيقة مع امتياز اللوازم التي هي احوال واما على ما بينا بعضنا في الاحوال
فالزوات متخالفة في الحقائق وانما تميز في اللوازم وذلك غير ممكن لكونها في الحقيقة مختلفة مقتضية الامر
واحد لانها بخلاف العكس ومما ان يكون الزوات مشتركة متساوية مع الاختلاف والتشابه في اللوازم كما هو اكل
فانه متشابه قطعيا وربما قال النافون للاحوال ان ملخص حجة المتشبهين لها هو ان المتشبهين مشتركين في امور مختلفة فخصاها
وما به الاشتراك في الاختلاف وما ليس بوجوده من ولا معدومين وقد ثبت الواسطة التي هي الخال وذلك فيكون
بان الاحوال مشتركة في الحالية وتختلف بخصوصيات التي يميز بعضها عن بعض وما به الاشتراك في الحالية الاختلاف
فالحالية زايدي على الخصوصيات وانما هي الحالية المشتركة وهي مفهوم الخال حال مشترك سائر الاحوال في الحالية
وقد اشرنا بخصوصية وليس شئ مشترك والمميز بوجوده ولا معدومين فثبت حال آخر فيسلسل الاحوال الى غير النهاية
او نقول وانما هي كل واحد من تلك الخصوصيات حال يشارك سائر الاحوال في مفهوم الخال ويتنازع بخصوصية
اخرى ومكدا واجب عنه بوجهين الاول التزام التسلسل في الاحوال ورؤية الامام الرازي بان يثبت بانه يستلزم اثبات
الصانع وفيه نظر لان اثبات الصانع انما يوقف على متنازع التسلسل في الامور الموجودة والتزامهم لا ينافي هذا
الاستماع لكونه ان يتبع التسلسل في الموجودات ولا يتبع في الاحوال التي ليست بوجوده كما لا يتبع في الاشياء في السكون
انما قالوا ان الاحوال لا توصف بالتماثل والاختلاف فلا يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لانه وصف لها بالتماثل
ولا انها متمايزة بخصوصياتها لانه وصف لها بالاختلاف واجاب الامام الرازي عنه ايضا بان ذلك جهالة لان كل امرين
يشترهما العقل بوجه من الوجود وان كان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الاخر او لا فلهذا لا يشارك في الحالية
اختلاف فلا يخرج عنها وفيه نظر لانهم جعلوا التماثل والاختلاف اخصا من الوجود او حالا وعلى كلا التقديرين لا يقوم التماثل
أما في الاولى فلان وجود الصفة فرع وجود الموصوف واما في الثانية فلان الخال لا يقوم الا بالوجود فاطلاقها اي اطلاق التماثل

لكن انما قالوا ان الامور الموجودة والتزامهم لا ينافي هذا
الاستماع لكونه ان يتبع التسلسل في الموجودات ولا يتبع في الاحوال التي ليست
بوجوده كما لا يتبع في الاشياء في السكون انما قالوا ان الاحوال لا توصف
بالتماثل والاختلاف فلا يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لانه وصف لها
بالتماثل ولا انها متمايزة بخصوصياتها لانه وصف لها بالاختلاف واجاب الامام
الرازي عنه ايضا بان ذلك جهالة لان كل امرين يشترهما العقل بوجه من الوجود
وان كان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الاخر او لا فلهذا لا يشارك في
الحالية اختلاف فلا يخرج عنها وفيه نظر لانهم جعلوا التماثل والاختلاف اخصا من
الوجود او حالا وعلى كلا التقديرين لا يقوم التماثل أما في الاولى فلان وجود
الصفة فرع وجود الموصوف واما في الثانية فلان الخال لا يقوم الا بالوجود فاطلاقها
اي اطلاق التماثل

وهو موجود بنفسه لا بما هو زايدي عليه
فانه انما يكون موجودا بما هو زايدي عن الوجود
واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بما هو زايدي عليه
كما هو امره عامدا به بقدر سلبه وحيث لا يكون زايديا على ذاته
اختلافا فلا يتسلسل او معدوم وانما يتبعه انفسه بغيره
الموجود بان يقال مثلا الوجود معدوم او الموجود معدوم
واما انفسه بغيره فانه يتبعه بالنسبة والاستحقاق فلا يتبعه
فان لم يكن صفة قائمة بشئ فزمن افرا وتبينه كالمسود الغامق
بالبيضاء لانه اجتمع مع انفسه به فيصير في الجسم والوجود
فلا بعد فان جرد الوجود في الوجود والوجه الثاني السواد
مركب من اللونية التي هي جنس المشترك بينه وبين سائر الالوان
وقيل يميزها عنها وهو قائم بغيره فانه اذا كان ذلك لا خصوصية
الفصل فلهذا وقيل البصر الذي هو من آثار ما معلوم فغيره عنها
كما يميز عن فصل الانسان بالناسك مثلا فان الاطلاع على احوالها
لحقايق وخصوصياتها التي هي في فصولها غير جارية فيقول
الانسان او جردا وما مضى ان اي عرض كان لزم قيام المعنى
بالفعل فلا بد ان يقوم احد ذينك للزمن بالآخر والآن يلزم منها
حقيقة واحدة وحده حقيقة وسبيل وان عرضا معا او احدهما فقط
لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وانه حال بديهي قلنا
المختار انها موجودان فلو لم يبق قيام المعنى بالفعل قلنا نعم ولم
قلنا انه حال وحتم عليه سبيلهما او يقع الملازمة ان يقول بما
موجودان ولا يلزم قيام العرض لانها في الخارج شئ واحد وانما
وجودها ولا تميز في الخارج حتى يقوم احدهما بالآخر فلهذا لان
التمايز بينهما فليس في الخارج شئ مولود آخر فلو لم يكن البصر
يقوم ذلك الشئ الاخر به اي بالذي هو اللون او يقوم الاول بكونه
الاخر بل هو اي السواد لكونه ذلك اللون بعينه في الخارج فاجب
البصر فلا تميز في الخارج وسنبرهن ان هذا ممكن في مكان حيث
نبين ان الماضية من الاجزاء المحركة وان تلك الاجزاء انما تميز
في الزمن دون الخارج فان قيل اذا كان امر واحد في الخارج ولم
يكن له جزء فبهم بل في الزمن فقط يلزم ان يكون للشيء في
الخارج صورتان وحيث ان تلك صورتان نظارتان ذلك السبط اعني
صورتي اللون وقابض البصر وانه حال بالعرض لان مطابقة
احدهما المتغيرتين اياه تنافي مطابقة الاخرى له بديهة قلنا لا
بأس استحالته ان يكون السبط تارك الصورتان وانما جزمك بكونه
حال انما هو من بديهة ويمكن لا يمكن بالصورة الحقيقية كالمنقوش
على الجدار والمقابل في الصورة فان الصورتين المتغيرتين من
الصور الحالية سبيل مطابقة الامر واحدهما سبيل فذلك يتسارع
ويحرك الى ان لا يخال في الاجزاء العقلية كذا وكذا ولو علمت
ان صور الصور التي هي الاجزاء الزمنية صور عقلية خالصة للصورة
الحقيقية فيسرعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات
تعرض للنفس بحسب شروط مختلفة تقتضيها اي تقتضي من
الشروط تلك الاستعدادات وكيفية من في قوله من مشاهدات
اجزاء اكثر بيان الشرط وقوله والتشبه عطف على المشاهدة
لشاركا ومباينا اي فيما بين تلك الجزئيات بحسب ما هي بحسب
المشاهدة فان التشبه انما يكون على مقدار المشاهدة قطعا لم
يتبع جوابه لوقوله ولو علمت ان العقل النفس صورة مطابقة
الشخص واحدا كما اذا شاهدت زيدا فارتسم فيها او في بعض
الانما صور تطابقه وبني نوعه كما اذا شاهدت مع زيدا وكثيرا
من الناس فان تشرخت منها تخلف الشخصيات صورة ما مية
الانسان التي تطابق زيدا وبني نوعه وان تعقل صورة اخرى
يشاركا اي يشاركا ذلك الشخص وانتهى بل الرموية الشخصية
فيها اي في تلك الصورة الاخرى التي تكون له وجه كما اذا
شاهدت مع افراد الانسان افراد الفرس ايضا فان تشرخت
منها صورة ما مية الحيوان المطابقة لزيد وبني جنسه خالف

هذا هو الحق الذي لا يمتنع عليه
ان الانسان لا يكون له وجود
مطلق بل هو موجود في الزمان
والمكان وهذا هو الحق الذي
لا يمتنع عليه ان الانسان لا
يكون له وجود مطلق بل هو
موجود في الزمان والمكان

والاختلاف على الاحوال يكون نوع آخر فلا يكون الحكم بان الاحوال لا توصف بها بل هي التي تصفها
انف الوجوه المذكورة في الجواب اجاب عن كلامه الثاني بان الحكم بان مفهومه ليس حاله بل هو سلب
او معناه كونه ليس موجودا او لا معدوما وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما لا حاله بل هو سلب
اذا اذ لم يكن مفهوم الحال بل هو سلب الجواب اجاب ايضا ومفهوم الحال مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة
فلا يكون مفهوم الحال حال رايد على نفسه حتى تسلسل واما اذا ادعى ان الخصوصيات المميزة لبعض الاحوال بعض
احوال ايضا فلا يتبع ذلك الجواب الا اذا قيل ان الخصوصيات ايضا سلوب واسلم ان المباحث المتعلقة بشروط
المعروف والحال احكام فاسقة ببنية على اصول باطلة فلذلك اعرضنا عن الاطباب فيها وتوضيح الاوقات في جوابها
المقصود الثالث من مرادنا الامور العامة في المادية فتم مباحث الوجود والعدم على مباحث معرفة المادية
لان البحث عنها من حيث انها صالحة لمعرفية احدى وجهي هذا الاعتبار متاخرة عنها وفيما هو هذا المصداق صمد
اشاعته الاول في المادية العامة على كل حال او جزئيا حقيقة هو بها هو هذا التقدير لمفهوم حقيقة الشيء والشيء
الجزئية تسمى مادية وقد تستعمل اليهودية بمعنى الوجود الحادوي والحقيقة الكلية تسمى مادية في الحقيقة من حيث هي اطلاق
يقاس الى امور مادية اياها فذلك لا يتجلى في الامور المادية لها سلوبية عنها بمعنى انها ليست نفس المادية ولا اذات
فيها ولا عارضة لها واما ان ينسب الى الامور اذات فيها او عارضة عنها عارضة لها فاذا اقتست الى الامور العارضة لها يقال في عارضة
لها عارضا من الامور التي تعرض لها سواء كانت كالعوارض لا زوالها لا يتفكر منها اصلا فاجابنا وجبت هي كانت معرفة له كالزوجين
اللازمة للمادية الاربعة او عارضا عنها كالكتابة لا الانسان فالانسانية من حيث هي انسانية ليست الانسانية فليست الانسانية
من حيث هي انسانية موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شتى من التباينات عظم من شتى منها ليست تسمى بالانسانية
ولا اذات فيها لا حظ من انما ليست متصفة بشئ منها فاجابنا يستحيل خلوك من التباينات اذ لا بد لها من انفسها بواحد من التباينين
بل من امور رايد على المادية الانسانية تنظم الى الانسانية فتكون الانسانية مع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثر ومع الوجود
موجود ومع العدم معدوم وعلى تقدير بل لا اذ الوحدانية مع نفسها ولم يلاحظ معها شئ رايد عليها كان المحذور هناك
نفس المادية ومادواخلها اما مجالا او مفصلا ولم يكن العقل بهذه الملاحظة ان يحكم على المادية بشئ من عوارضها بل لا يتفكر
في هذا الحكم ان لا يلاحظ امر آخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة لا مفصلا ولا مجالا فيظهر ان تلك العوارض ليست للمادية في حد
ذاتها فليست نفسها ولا اذات فيها والاما احتيج الى ملاحظة اخرى وايضا لو كان شئ منها نفسها او اذات فيها ما احتاجنا
بما يتبادر من هذا ايعلم ايضا انها ليست مقتضية ولا متزامنة لشئ من التباينات على التبيين واذا اقتست المادية الى
الامور الداخلة فيها صحت السلب بمعنى انها ليست نفسها لان الواضع في المادية ليس عنها من حيث هو اذات فيها واما
الاجزاء المحمولة فهي وان كانت تحت الحكم المادية لكن باعتبار امر آخر فاما استلزام بطر القبيض وقيل الانسانية
من حيث هي انسانية اوليست اكان الجواب الصحيح انها ليست من حيث هي لانها من حيث هي هي ليست اكان
حرف السلب على انية كالمعبر الاول في معناه المتبادر انما اذا اخذت هذه الحقيقة لا تقتضي اذ ذكر لان الرابطة بينها متافرة
عن السلب فالمقصود سلب الرابطة وموافق وتقدم الحقيقة على حرف السلب انها اذا اخذت هذه الحقيقة تقتضي لا اذ ذكر
لان الرابطة في هذه العبارة متقدمة على السلب فالتباين وادها الالجاب العروني ومنه باطل ولو استلزاما عن العروني اذ التباين

هذا هو الحق الذي لا يمتنع عليه
ان الانسان لا يكون له وجود
مطلق بل هو موجود في الزمان
والمكان وهذا هو الحق الذي
لا يمتنع عليه ان الانسان لا
يكون له وجود مطلق بل هو
موجود في الزمان والمكان

العدول والمحصلة على سبيل التخليب فقبل ان آتينا الجواب عن هذا السؤال لا بد من حصر خلاف طرق في التقيض
اذ لا يخرج عنها وان قلنا اي وان اجبتنا عن هذا السؤال لنتبعنا للاحوال لا بد من الجواب الذي عرفتموه وليس شئ من الانسانية الا ان
نفس المادية ولا اذات فيها فان قيل الانسانية التي لا بد من حيث انها انسانية ان كانت هي التي لا بد من شخص واحد وان
واحدة من مبادئ ومصفى بالاحوال المتقابلة معا وان كانت غير ما لم تكن الانسانية امرا واحدا مشتركا بين افرادها قلنا معنى
هذا الكلام ان الانسانية من حيث هي اما واحدة مشتركة بين افرادها متعديرة متفانية فيها وعلى كل تقدير لا بد من محذور فلا
يلزمنا الجواب لانها من حيث هي ليست شتى كما ذكرنا في الحقيقة المذكورة تنضي قطع النظر عن جميع العوارض وان اجبتنا قلنا
من حيث هي ليست شتى ولا غير شتى وليست شتى في غير ولا غير لان وحدتها وتباينها وكونها في ريد او غير ذلك عوارض قطع
النظر عنها في هذه الحقيقة ولو وقع بدل قوله في غير قولنا في غير وكان الظاهر بل حال كون الانسانية واحدة مشتركة وكونها في
متفانية في زمان فاجاب عن الانسانية بلحقنا بها بعد النسبة اليها الى الوجود والعدم المعصوم والثالث في اعتبار ان المادية
بالقياس الى عوارضها التي ذكرناها في المقصد الاول وهي ثلثة بتقدير المادية بوجودها وتبديلها بغيرها والاطلاق بالانقياد
المادية اذا اخذت مع قيد رايد عليها سمي مخلوطة وبشرط شئ ووجودها في الخارج ما لا بد من قيمه فان وجود الاشياء في الخارج
يبنى الاستدلال به ومن عيان عن المادية الكلية والتشخيص للمادية المخلوطة موجودة قطعا ونفسه ومفهوم الشخص
مثل موصوف في الخارج من المادية والتشخيص او مركب منها في الزمن وسير عليك تحققة واذا اخذت المادية بشرط
الخلو عن الواضح سميت مجردة وبشرط لا وانها لا توجد في الخارج والاطلاق في الوجود الخارجي والتعين لم يكن مجردة عن شئ
الواضح كما فرضناه هذا خلف ومن وجد المجرودة في الزمن عند القابل بالوجود الزمني فيلزم التوجيد لان وجودها في الزمان
من العوارض الواضح فلا يكون مجردة عن جميعها كما لا يوجد في الخارج وسيل توجيد الزمان يكمنه تصور كل شئ في حد
نفسه ولا يخرج في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الزمن المادية المجردة عن جميع العوارض الخارجية والزمنية بان اعتبر
عنها وبلا حظها كذا وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا بئس ان يكمنه الحكم على المجرودة مطلقا كاحالة الوجود
في الزمان والاطلاق على شئ لا يبعد تصور ويقرب من هذا ما قيل من ان المعدوم مطلقا الى خارجا وهذا قد تصور في شئ
الوجود الزمني فتكون قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده في الزمن وفي حاله باعتبار ذاته ومفهومه كذا
اذا تصورت المجرودة مطلقا كانت من حيث ذاتها ومفهومها مجردة ومقابل للمخلوطة ومن حيث وجودها
في الزمن يكون قسما من المخلوطة ومحمولا عليها وكذا الكلام في المجهول مطلقا فانه باعتبار حصوله في الزمن بحسب
هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث ان تصاف بهذا الوصف فرضا قيل له وقيل ان شئ لا بد
عن الامور الواضح الخارجية وجردت في الزمن بلا شبهة وان شرط مجردة مطلقا ان من العوارض الخارجية والزمنية
معا فلا يوجد فيه لان الوجود الزمني من العوارض الخارجية وفيه نظر فان كونه اي كون الشئ موجودا في الزمن ليس من
العوارض الزمنية اذ هي من العوارض الزمنية جاعلة الزمن في ذاتها في الشئ بان يعتبر الزمن في ذلك عارضا وبلا حظ
وهذا الذي فرضناه موجودا في الزمن عرضي له في نفس الامر كونه في الزمن من غير ان يعتبر الزمن عارضا له ولا حظ
فيه وبعد وضوح الذي في ان مفهوم العوارض الزمنية اذا قلنا ان تسميتها الى تسميتها الى الامور العارضة للشئ بحسب
نفس الامر حال كونه موجودا في الزمن بالواضح الزمنية بنا على ان المراد بها ما يلحق بالمادية عروية بالزمن

هذا هو الحق الذي لا يمتنع عليه
ان الانسان لا يكون له وجود
مطلق بل هو موجود في الزمان
والمكان وهذا هو الحق الذي
لا يمتنع عليه ان الانسان لا
يكون له وجود مطلق بل هو
موجود في الزمان والمكان

وان كانت عارضة لها في نفس الامر لا يجعل الزمن فيها ما هو معتبر من قبلها واذا اخذت الماهية من حيث هي
مع قطع النظر عن المقارنات العوارض والجزءات سميت مطلقة وبلا شرط ومنه ان من الاولين ومنه وجرت في الخارج
احدى قسميها هي المخلوطة ووجودها لا يفسد في الخارج مستلزما لوجود الاعم منه فكون هي المطلقة ايضا موجودة في الخارج
وذلك ظاهر اذا كان التركيب من الاشخاص خارجا كما ان التركيب المقتضى الثالث قال الملاحظون الماهية المخلوطة موجودة
فانه يوجد من كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض التي ابدى لا يتطرق اليه فاصلا قابل للتقابلات واجتمع عليه
بان الانسان قابل للتقابلات والامم لا تكون فيكون فيقسم مجردا عن الكل لان ما يكون معروضا لبعضها
يستحيل ان يكون قابلا للتقابلات وانت قد علمت ان مجرد لا وجود له في الخارج بل يتصور ان يكون موجودا في
فرد المدعى باطل قطعا وقد علمت ايضا ان القابل للتقابلات الماهية من حيث هي فانها لا فرد ذاتا قابلية
للاصناف بكل واحد منها بل اعني الاخر فالماهية الانسانية المطلقة هي المقارنات الشخصية المتقابلات واما وجود
فرد فرد من الماهية الانسانية يكون ذلك الفرد قابلا لزيادة ورواى شخصها كما يولد عليه كلامه ففردى البطان اقاله
ان يكون الواحد الماهية متصفا بالصفات المتقابلات في زمان واحد وكذا ان اراد فرد منها الماهية المقيدة بقيد الفرد
فان اقتلن الفرد بالقيود التي اعتبر جبرين عنها ضروري البطان ايضا فظن ان دليل غير واف باعداه ولا وجود في الخارج
الا لهويات الجزئية هذا الذي ذكرناه انما يريد عليه ان حمل كلامه على ما هو المقول المتقول عنه وان عني به من غير مثل
ما اقول به بعض المتأخرين وهو صاحب الاشراق من ان كل نوع من الافلاك والكواكب والسيارات العنصرية ومركباتها امر لزم
عالم العقول مجردا عن الماهية قابلا لزيادة ورواى بغير ذلك النوع وبقي في كماله ويعتني بشانه عناية عظيمة شاملة في انفراد
وهو الذي سمى بعضه برب النوع وبغيره في لسان الشرع كما ورد في الحديث بلك الجبال وممكن البحار وممكن
الامطار وخوفا فترك تحت اخر لا تعلق له بهذا المقام **المعصر الرابع** الماهية اما بسيطة لا يتلزم من عدة امور كالحق
او مركبة تقابلها هي التي تلزم من عدة امور مجمعة وينتهي التركيب الى البسيط اذا لزم ان يكون في المركب امور كالحق
منها حقيقة واحدة والا كان مركبا من امور لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية ومع ذلك فلا بد من وجود
البسيط فيه لان العوارض المتحد باللفظ ولو كان غير متناهية فيه الواحد الذي لا يتحد فيه بالفعل ضرورة لان الواحد مبرا
المتحد وكما ان الواحد مبرا للعدد فكما امتنع عدد متناه او غير متناه من غيران يوجد فيه وحرات كذا فيستلزم ان يوجد
متحد ولا يكون فيه احاد اي امور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام والا فلا كما هو معتبر بالقياس الى العقل
تارة وبالقياس الى الخارج اخرى فالانقسام اربعة بسيط عقلي لا يتلزم في العقل من امور عدة يجمع فيه كالأجزاء العالية والنفوس
البسيطة وبسيط خارجي لا يتلزم من امور كذا في الخارج كالفارقات من العقول والنفوس فانها بسيطة في الخارج وان كانت
مركبة في العقل ومركبة عقلي لا يتلزم من امور تتمايز في العقل فقط ومركب خارجي لا يتلزم من اجزاء تتمايز في الخارج كما ثبت
والتركيب العقلي لو لم ينته الى البسيط لزم محال آخر سوى ما ذكر وهو عقل مالا يتناهى وان محال اذا كان في زمان متناه فلا يكون
الماهية العقول معقولة وهذا انما يتم في الماهيات المعقولة بالكنه المعصر **المعصر الخامس** في قسم الاجزاء الماهية المركبة
وهي من وجهين الاول انها صدق بعضها على بعض فتتداخله سواء كانت متساوية او غير متساوية والاقضية في الشهور
ان المتداخلات ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساوية في جميعها فالتساوي والاختلاف في العباد ان ينقسم الاجزاء الى متصادمة

وهو الذي سمى بعضه برب النوع وبغيره في لسان الشرع كما ورد في الحديث بلك الجبال وممكن البحار وممكن الامطار وخوفا فترك تحت اخر لا تعلق له بهذا المقام

وهو الذي سمى بعضه برب النوع وبغيره في لسان الشرع كما ورد في الحديث بلك الجبال وممكن البحار وممكن الامطار وخوفا فترك تحت اخر لا تعلق له بهذا المقام

عليه

وهو الذي سمى بعضه برب النوع وبغيره في لسان الشرع كما ورد في الحديث بلك الجبال وممكن البحار وممكن الامطار وخوفا فترك تحت اخر لا تعلق له بهذا المقام

ومتباينة لم ينقسم المتصادمة المتداخلات ومتساوية اما المتداخلات فان صدق كل منها على كل واحد الاخر فمتساوية وان
الحس والمحرك لا راق اذا اعتبر ماهية مركبة منها والاى وان لم يصدق كل منها على كل واحد الاخر مع كونها متصادمة
في الجملة بينهما لا محالة عموم وخصوصا مطلقا واما ان يقوم العام الخاص وهذا انما يكون في الماهيات الاعتبارية
فولم ينقسم فان العقل يعتبر منها ماهية واحدة ولا يفتقر العام الخاص بل يكون العباد العكس في الحيوان الناطق
فان الناطق كونه مفصلا عما يقوم للحيوان الذي هو جنس ونحو الحيوان الموجود واكمل الموجود مطلقا فان الاعم منها
اعني الموجود وصفه للاخص على كل من الجسم الابيض والاشكال الصفيفة متقومة بالموصوف مطلقا واما الناطق فليس
وصفا للحيوان بل موجبا له واما من وجهه فليس لقوله مطلقا في الحيوان الابيض فانه ماهية اعتبارية لان الماهية
للمتقيقة تتلخص ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما المتباينة فاما ان يعتبر الشيء مع غيره من العلل الاربع اوسع معلولة
اوسع ما ليس علمه ولا معلولا بالقياس اليه فان قلت تركيب الشيء مع علمه معلوم تركيب الشيء الذي هو كل العلم
مع معلوله ففي التقسيم استدرأك قلت معنى تركيب الشيء مع علمه ان يعتبر ذلك الشيء من حيث عرضته لا اضافته
الى كل العلم ومعنى تركيب الشيء مع معلوله ان يعتبر من حيث عرضته لا اضافته الى كل العلم وانما الاستدراك اصلا
والاول وهو المعبر بالقياس الى العلم اما معبر مع الفاعل نحو العطاء فانه اسم فاعل اعتبر اضافته الى الفاعل اوسع
الفاعل نحو العطوسة ومن التعصير الذي في الانف ففكر اعتبارها في الشيء بالاضافة الى قابل اوسع الصوت نحو الانف وهو
الانف الذي يتم تقصير وهو مجرى مجرى الصوت من الانف اوسع الغاية في كل ما فانه حلقه يتغير بالانف
وذلك التغير هو الغاية المقصودة من تلك الحلقة والثلثة وهو المعبر بالنسبة الى المعلول نحو انق والراف
واما ما اعتبر فيه الشيء مقبلا الى معلوله والثالث وهو الذي اعتبر مع ما ليس علمه ولا معلولا بالاضافة
في الماهية نحو اجزاء الفرس وهي الوحدات المتوافقة للمتقيقة او متخالفة في الماهية ومما يتمايز عقلا لا حسا
كالجسم المركب من الهوى والصوت فان اجزائه متخالفة متمايزة في العقل دون الحس وكالعدالة المركبة من
الحكمة والعفة والشجاعة او اجزائها هي حسا كالعناء والبرون وعلى هذا في قوله في الانسان المركب من النفس والبدن
نظرا فان النفس الناطقة والبدن لا يتمايزان حسا وان اردنا بان كان ما يتمايز في الزمان كانت الهوى والهوى من الاجزاء الخارجية
دون العقلية ونحو الحلقة المركبة من الشكل واللون المتمايزين في الحس فان الهيات الشكلية محسوسة تبعا
ولنحو البلغة المركبة من السواد والبياض المحسوسين بالزات التقسيم فانها هي الاجزاء اما وجودية باسرها بمعنى
ان لا يكون في مفهومها سلب وجود او لا يكون كذلك والقسم الاول اما حقيقة اي غير اضافية كما مر من الجسم المركب
من الهوى والصوت والانسان المركب تركيبا اعتباريا من الروح والجسد او اضافية نحو الاقرب فانها هي
مركب من القرب والزيادة فيه وكلاهما اضافيان او متميزة من الحقيقة والاضافية نحو السرير فانه مركب من
القطع الخشبية وهي موجودة وحقيقة ومن ترتيب مخصوص فيا ينسب باعتبار تحصل السرير وانه امر سبي
لاستقلال المعقولة والثاني وهو ما لا يكون باسرها وجودية نحو القيمة فانه موجودا اول لم يفتقر تركيب مفهومه من وجوده وثاني
ولم يترحم كما هو معتبر من بعض لان من معقول فان العدمات لا تتعلق الا مضافا الى الوجودات فيكون من الوجودى ملحوظا
مناك قطعا واعلم ان مدعى الانقسام المذكور في مدعى التقسيم انما هي في الماهية خط الاطلاق اعم من ان يكون ماهية حقيقية

وهو الذي سمى بعضه برب النوع وبغيره في لسان الشرع كما ورد في الحديث بلك الجبال وممكن البحار وممكن الامطار وخوفا فترك تحت اخر لا تعلق له بهذا المقام

Handwritten text in Arabic script, likely a manuscript or document, showing several lines of text.

Handwritten text in Arabic script, likely a continuation of the previous page, mentioning "الشيخ" (the scholar) and "المرجع" (the source).

07

اشارة الى ان الامم المتحدة لا يمكن
ان تكون لها سلطة قانونية

والا فان عذر الاحتجاج الى الخلق على الحاجة للغير
عام في الحاجة الى العسل والسكر والاحتجاج
الى الغير لنفس الحاجة دون الاحتجاج الى الغير
مؤلفه العدم قال في شرح القصد نحو الخلق
الى الخلق

الصورة الى الهيولى من وجه آخر وهو احتياجها الى الهيولى وسبب ذلك في موقوف الطول والقصير
قال الحكماء قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض في المادية الواحدة وحق حقيقة ولا شك ان المادية المركبة من
الجنس والفصل حقيقة واحدة كذا ذكر فلا بد ان يكون بينهما حاجة فاحدهما علم الآخر وليس الجنس علم الفصل والافضل
ولكن الجنس مختص في نوع واحد ونقول كانت الفصول المتقابلة لازمة لشي واحد وكلاهما باطل فالفصل علم للجنس وهو المظ
وابتسب منه بان الحاجة اليه هو الحلة الناقصة وانما غير مستلزمت لمعلومها فان اردت بالعلمة العلة القائمة متعاقبات
احدهما علم الآخر والحاجة التي يجب بثبوتهما من الاجزاء المستلزمت ان يكون احدهما علم تامة للآخر وهو ظاهر وان اردت
بالعلمة العلة الناقصة فلعلم الجنس علمه ناقصة للفصل ولا يجب استلزامها لمعلومها انما المستلزم للمعلوم من العلمة التامة
فلا يلزم اختصار الجنس في نوع واحد ولا كون الفصول المتقابلة لازمة لشي واحد وعبارة الجواب ستركة او كفي
ان يقال ان اردت بالعلمة التامة انما ان المتبادر من المتقابلة لا ينفك عن كون الفصل علم لوجود الجنس في الخارج وذكر
نحالف لغوا عدم انما المطابق لها ما ذكره بقوله قال الحكماء الجنس امر بسيط في العقل صلي ان يكون انواعا كثيرة موصوفات
منها في الوجود وليس هو متعلقا بالمادية نوع بتامها وانما عقله بالفصل فانه اذا انقسم الفصل اليه صا وتبيننا تفصلا
فهو اي الفصل علمه له تفصيله في العقل اي جعله مطابقا لتام مادية النوع وبذلك اياهما اي بعينه لنوع واحد من كل الانواع
التي كانت صالحة لكونها علمه تفصيله وتعينه في الزمن لان علمه خارجية لوجوده اذ ليس للجنس وجود متغير
لوجود الفصل في الخارج حتى يتصور منها علمه وليس الفصل ايضا علم لوجود الجنس في الزمن والامم بعقله ليس برون
فصل من الفصول ومما الذي ذكرناه من كون الفصل علم لتفصيل الجنس وزوال اياهما في العقل بين الحاجة به الى
وليس اختراعه المتأخرون لهم فانه ليس المقدر مثلا امر متعين متنا في الخارج يترتب تارة كونه خطأ اي فصله الخطي
الخير اياه عن مشاركاته في المقدارية وتارة كونه سحيا وتارة كونه جسميا تعليميا بل في مقدار مخصوص هو في نفسه
الخطي في مقدار الخط من غير ان يكون هناك شيان مجتمعان في الخارج فيحصل منها الخط ومقدار آخر هو السطح
ليس الا السطح ومقدار ثالث هو الجسم التعليمي ليس الا في المقدار امر مهم في العقل يحتل كل واحد من الانواع المندرجة
عنه ولا يطابق تام مادية شي منها بل يحتاج في فصله ومطابقته لتام المادية الموجودة في الخارج الى ان يكون احدهما
بما احدهما الى ان يترتب به فصل واحد منها لغيره فيحصل فاما يترتب به في العقل فصل من تلك الفصول لم يحصل له
الصورة الخفية المطابقة للمادية لظن الموجود في الخارج ولا الصورة السطحية ولا الصورة الجسمية وتقرر كمن ستر
الذي صورناه في المقدار وانواعه ان ليس بين الجنس والفصل تباين في الخارج بل ان يكون الجنس وجوده في الفصل وجود
آخر بل مما ستر ان حسب الخارج وجودا وجلا كيف والامر ان التباين بالوجود في الخارج لا يمكن حمل احدهما على الآخر
بموجود وان كان بينهما اتصال فرضت كالملازمة والخلول بين الهيولى والصورة وتزيد في حقيقة فتقول العالم
لم مفهوم غير مفهوم الخاص ويحصل مفهوم العام بالخاص كما تحققت فيكون له اي لكل واحد من العام والخاص صور عقلية متباينة
لصورة الآخر ولكن موصوفتهما في الخارج واحدة فلا تباين بينهما في الخارج بل في الزمن فقط فترى هو الانسان وهو الحيوان المتماثل
ولا تفرق في الخارج بل ان يكون الحيوان موجودا في الخارج ويتعلم اليه موجود آخر متماثل في طبيعته فالحاجة الى الانسان
ثم يتعلم الى من المادية موجود آخر متماثل في طبيعته فالحاجة الى الانسان متساوية فيكون له اي لكل واحد من العام والخاص صور عقلية متباينة

فلا يلزم اختصار الجنس في نوع واحد ولا كون الفصول المتقابلة لازمة لشي واحد وعبارة الجواب ستركة او كفي

الاشياء

الاشياء بعضها على بعض بالمحاكاة فاذ اعتبرنا الحيوان مثلا من حيث انه هو الناطق اي من حيث انه متفصل
قد دخل فيه من حيث الخشية ما من شأنه ان يحصل كالمناطق مثلا كان هو الانسان اذ لا معنى للانسان الا الحيوان دخل
في طبيعته الناطق واذ اخذنا من حيث مفهوم غير اي غير الناطق منضم اليه الى الناطق حصلت منها مادية
مركبة من غيرهما كان كل واحد منهما جزءا اليها اي لتلك المادية وبهذا الاعتبار لا يحل شي منها على الآخر ولا على المادية
المركبة منها واذ اخذنا من حيث هو مفهوم غير اعتبارا له ناطق بوجه كذا اخذناه اولا او غير بوجه كذا اخذناه ثانيا
فهو المحمول على الانسان والحاصل ان الاجزاء المتمايزة بحسب العقل دون الخارج لها اعتبارات فان الصورة العقلية
تؤخذ تارة بشرط شي اي بشرط ان ينضم اليها صورة اخرى فطابقا معا امرا واحدا فلا يلاحظ تفاديا لهما في الخارج
لحيوان والناطق المأخوذ من حيث انها مطابقة للمادية الانسانية والجنس المأخوذ بهذا الاعتبار موصوفين
النوع وكذا الفصل وتؤخذ تارة بشرط الاشياء بشرط انها صورة على حد ذاتها اذ انقسمت الى صورتين اخرى كانتا
متمايزتين وقد يتركب منها مادية تامة كحيوان والناطق اذ اعتبرنا موجودين متمايزين في العقل وقد يتركب
منها مادية الانسان فكل واحد من الجنس والفصل بهذا الاعتبار جزء ومادة المنوع فلا يحل بعضها على بعض فيكون
لا بشرط شي تكون لهما جهتان اذ يمكن ان يعتبر التمايز بينهما وبين ما تباينها وان يعتبر اتحادها بحسب المطابقة للمادية
واحدة وهذا هو الدال المحمول من جهة اخرى على الحيوان مثلا عليه اي على الانسان ان يكون من الماهيات العقلية
موصوفتها الخارجية او الوهمية واحدة فلا يلزم وحد الاثنين ولا حمل التي على انفسه بل في قدرته با حقيقته من جهة الحمل
ما يقال من ان المحمول كان غير الموضوع يلزم من الحمل بالمحاكاة الحكم بوحدة الاثنين وان كان عينه يلزم حمل الشيء
على نفسه فلا يكون مغايرا بل لا يكون هناك حمل حقيقي وهذا العام يستلزم في الكلام لينضبط به المرام وهو
ان يقول الاشكال في حرك المادية من الاجزاء الخارجية التي لا يحل عليها ماحاكاة انما الاشكال في تركبها من الاجزاء
المحمولة عليها التصادق بعضها على بعض فيكون غير ثابت في الامم واختلقت التمايز ووجه ضبطها ان يقال
مادية الانسان مثلا يصرف عليها مقومات متعدي كالجوهر والجسم والحيوان والماشي ايضا كل الى غير ذلك
وليس نسبة من المقومات الى المادية الانسانية على السوية بل بعضها خارجة عنها عارضة لها كالمشي والخرقة
وبعضها ليست كذلك كالجوهر واخواته ثم ان من المقومات التي ليست خارجة عنها لا تشك انها متمايزين
في الزمن بحسب انفسها ووجودها ايضا فممن الصور المتمايز في الزمن اما ان يكون صوراث في واحد وجود
فانه بسيط لا تعدد فيه او يكون صور الاشياء متعدي متمايز المادية وعلى التقدير الثاني اما ان يكون تلك
الماهيات المتعددة موجودة بوجودات متعدي او بوجود واحد فمن احتمالات ثلث لا مزيد عليها ويجب
الكل واحدها طائفة الاحتمال الاول ان يكون تلك الصور شي واحد بسيط ذاتا ووجودا لكن يتنوع العقل في اعتبارها
شئ من الصور المتمايزة كما مر وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة على المركب في الخارج مادية ووجودا وان جعل
الاجزاء في الخارج موصوفتها جعل المركب فيه ولا امتياز بينهما الا في الزمن وهو المتمايز عند المحققين كما بين في الكتاب
والاشكال عليه لا سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد
عرفت جوابه هناك الاحتمال الثاني ان يكون تلك الصور لأمور مختلفة المادية لانها موجودة في الخارج بوجود واحد

فلا يلزم اختصار الجنس في نوع واحد ولا كون الفصول المتقابلة لازمة لشي واحد وعبارة الجواب ستركة او كفي

فلا يلزم اختصار الجنس في نوع واحد ولا كون الفصول المتقابلة لازمة لشي واحد وعبارة الجواب ستركة او كفي

فلا يلزم اختصار الجنس في نوع واحد ولا كون الفصول المتقابلة لازمة لشي واحد وعبارة الجواب ستركة او كفي

فلا يلزم اختصار الجنس في نوع واحد ولا كون الفصول المتقابلة لازمة لشي واحد وعبارة الجواب ستركة او كفي

فلا يلزم اختصار الجنس في نوع واحد ولا كون الفصول المتقابلة لازمة لشي واحد وعبارة الجواب ستركة او كفي

فلا يلزم اختصار الجنس في نوع واحد ولا كون الفصول المتقابلة لازمة لشي واحد وعبارة الجواب ستركة او كفي

ومن احوال القول بان الاجزاء المحولة تغير المادية المركبة مادية لا وجودا وتبدل عليه ان ذلك الوجود الواحد قام
بكل واحد من تلك الماديات ثم حلول شيء واحد بعينه في حال متحدة وان قام مجموعها من حيث هو لم وجود
الكل بدون وجود الجزء وكلما حال الاحتمال الثالث ان يكون تلك الماديات المختلفة موجودة بوجودات متحدة
ومن احوال القول بان الاجزاء المحولة تغير المركب مادية ووجودا وموسر وديان الاجزاء المتخالفات بحسب النوع
في المادية والوجود ويتنوع حلها على المركب منها وكذا حل بعضها على بعض فان المتمايزين في المادية والوجود وان
بينهما ان ارتباطا يمكن يتنوع ان يقال احدهما هو الآخر او يقال المجمع منهما هو الواحد او ذلك الواحد يشهد بذلك بربط
العقل وبهذا يبطل ما نكس به هذا التعارض من انها قائلان في حصول منها ذات واحدة وحصة حقيقة جمع حلها على
تلك الذات وتل بعضها على بعض ايضا وانتم انفسكم لعل بانها في مفهوم الواحد في الهوية انما يصح في الذاتيات دون
الامور العدمية المحولة على الموجودات الخارجية كقولنا الانسان اعلى وليس لمفهوم الاعلى مادية خارجية متحدة بمادية
الانسان والا لكان مفهوم موجودا خارجيا مساهلا كالانسان واذا اريد نفس بحيث يتم الكل فيل من تلك المتخالفات
مفهوم واحد وانما يصح ان ماحد قاعليه ذات واحدة وجواز صرف المفومات العدمية على الموجودات الخارجية مما
لاشبهة فيه واعلم ايضا ان المادية المركبة من اجزاء خارجية اي غير محولة عليها لا يجوز ان تكون مركبة من اجزاء محولة
وكذلك انما اذا حصلت الاجزاء الخارجية باسرها في العقل فلا شك ان يحصل في تلك المادية المركبة كنهها ويكون القول الوال
على مجموع تلك الاجزاء حقا قائلها اذا لم يتغير التام الاصولية المركبة المادية فلو كان لها اجزاء محولة ايضا فان لم يتغير
على تلك الاجزاء لم يحصل بها صورة مطابقة للمادية المفروضة لان الصورة المطابقة لها هي المادية من تلك الاجزاء وان
اشتبهت عليها في ان لم يتغير على امر زائد كانت هي تلك الاجزاء بعينها لا اجزاء محولة وانما تلت على امر زائد فيكون الزائد في
في المادية كان حقيقته قابلة للزيادة والنقصان وان لم يدخل في اعتبارها في الاجزاء والبلحقة بمجموع الاجزاء الخارجية تمام
حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقة في الخارج فلو كان له اجزاء عقلية متخالفات لتلك الاجزاء لكان مجموعها ايضا تمام
مادية المركب في العقل فيلزم ان يكون شيء واحد حقيقته في مختلفات في العقل وانما في فبطل ما قيل من ان مركب المادية من
اجزاء غير محولة لا ينافي تركيبها من اجزاء محولة بل كل مركب خارجي اذا اشتق من جزئية مشتركة بينه وبين غيره كان ذلك
الاشتق جنسا واذا اشتق من جزئية المنفصلة كان فصلا له وكل مركب فانه مركب من الجنس والفصل وكيف لا يبطل الاشتقاق
بخرج الجزء عن الجزئية اذ لا بد ان يعتبر الجزء مع شئ من خارجة عن مادية المركب فان النسبة بين الجزء والكل خارجة عنها
قطعا والجزء الماخوذ من الخارج خارج وحققت عندك ان المركب من اجزاء غير محولة لا يجوز ان يتركب من اجزاء محولة وان
المركب من الاجزاء المحولة لا يكون الا بسيطا في الخارج وقرعوا على عليه الفصل كما فهموا فروع اربعة الاول لا يكون فصل
الجنس جنسا للفصل باعتبار نوعين اي لا يجوز ان يكون المادية واحدة جزئيا ان احدهما جنس لها مشترك بينهما وبين نوع
والآخر فصل لها غيرهما من ذلك النوع فينعكس الامر فيكون هذا الفصل جنسا لها مشترك بينهما وبين نوع آخر ويكون ذلك
الجنس فصلا غيرهما من النوع الآخر والا لكان كل منهما على الآخر وانما هو واورده عليهم الحيوان والناطق فانه جنس للانسان
مشترك بينهما وبين الفرس مثلا والناطق فصل غيرهما عن الفرس والناطق جنس مشترك بينهما وبين الكلب والحيوان فصل له
يتم من الكلب فكل انكس الى جنس الانسان والفصل في الانسان بالقبول الى نوع الكلب والفرس واجابوا عنه بان المراد بالناطق

بكل واحد من تلك الماديات ثم حلول شيء واحد بعينه في حال متحدة وان قام مجموعها من حيث هو لم وجود الكل بدون وجود الجزء وكلما حال الاحتمال الثالث ان يكون تلك الماديات المختلفة موجودة بوجودات متحدة

من احوال القول بان الاجزاء المحولة تغير المركب مادية ووجودا وموسر وديان الاجزاء المتخالفات بحسب النوع في المادية والوجود ويتنوع حلها على المركب منها وكذا حل بعضها على بعض فان المتمايزين في المادية والوجود وان

بكل واحد من تلك الماديات ثم حلول شيء واحد بعينه في حال متحدة وان قام مجموعها من حيث هو لم وجود الكل بدون وجود الجزء وكلما حال الاحتمال الثالث ان يكون تلك الماديات المختلفة موجودة بوجودات متحدة

ان كان هو الحيوان الذي له النطق اي اذ كان العقول فان لم يكن مشتركا بين الانسان والكل بل مختلفا بالمادية فيها فلا يكون
جنسا لها وان كان المراد بالناطق هو هذا العار من اعلى فهو ماله فقرة اذ كان العقول كانت كجنس هذا الانسان بل هو
اشرف من آثار فصل الفرع الثاني الفصل القريب لا سعة ولا يكون لشيء واحد سواء كان نوعا اخر او لا فصلان قريبان اي
في مرتبة واحدة والا اجتمع على المعلول الواحد بالذات علقتان مستقلتان قيدا الفصل القريب لان الفصل الجيد وكذا المطلق
يجوز تعدده ويكون كل من الفصول المتعددة على الجنس الذي في مرتبة كانتا ناطق الحيوان والناطق الجنس التام والثاني
الجنس مطلقا وقابل الابعاد والجوهر واعتبر وحد المعلول بالذات لانه اذا تعدد ذاته جاز توارده العلل عليه كما في
نوع واحد يقع بعضها بعلة وبعضها بعلة اخرى واما مع وحدة الذات فلا مسامحة لذلك فيستثنى كل من كل سواء كان
الواحد بالذات شخصا وموظفا او لا كما نحن بصوره فان طبيعة الجنس في النوع قبل اعتبار تعدد افراد ذات واحدة
لا تعدد فيها وقيد العلية بالاستقلال اذ تعدد العلل النافعة جاز فان قلت ليس الفصل وحده علة تامة للجنس
لجواز ان يكون للجنس اجزاء وان يكون منها شرائط معتبرة قلت كل واحد من الفصول مع باقي الامور المعبر عنه
مستقلة فيلزم توارده الفصل المستقلة لا يقال للناطق بالاجزاء بالارادة فصلان قريبان الحيوان لانا نقول بل كل من في
لفصل فان حقيقة الفصل اذا جعلت فترتها باقرب آثارا كالناطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من في
الارادة على الاخر غيرهما معا من فصل الحيوان ويكفي في ذلك ان في الفصل القريب لا تعدد ان الفصل القريب
تمام الجزء المتميز فلا يجوز تعدده والا لم يكن شيء منها وحده فصلا بل الفصل في تلك المرتبة موجودا معا واذا تتركب مادية
من امرين متمايزين لم يكن لها فصل بهذا المعنى ولو اردنا الفصل القريب الجزء المتميز للشيء عن جميع ما عداه لكان
تعدده فان المادية المركبة من الامور المتساوية يكون كل جزء منها فصلا قريبا وبالجملة اذا جعل التام المعبر عن
القريب صفة للجزء المتميز امتنع تعدده بلا شبهة وبالعامة بالعلية وان جعل صفة للتمييز لم يتنوع تعدده في مادية الجنس
لها جنس وامتنع فيكون لها جنس قريبا على الفرع الثالث لا يتقدم فصل قريبا لانها واحدة والاشياء وان لم يكن
كذلك بل يقوم نوعين في مرتبة واحدة فكل سيط اثنان معا جنسا ويكفي النوعين وهذا التام او كان الفصل القريب
بسيطا قالوا لا ان يقال فيختلف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين لا يوجد في الآخر الفرع الرابع وهو فرع الفرع الثالث
المتقدم انه الى الفصل القريب لا يتعارف في مرتبة واحدة والجنس واحد اذ لو تفرق جنس في مرتبة واحدة لقيام نوعين
في مرتبة واحدة لاستحالة ان يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة وح يلزم تخلف المعلول عن علته المتمايزة لانه
كانت علة تامة وجزءا اخر منها وتدين فرع الثالث على الرابع فيقال لما ثبت ان الفصل القريب لا يتعارف جنس في مرتبة
واحدة لاستحالة التمايز وجب ان لا يقوم نوعين في مرتبة واحدة والظاهر انها مشتركان في الدليل بل لا يخرج بينهما وكل
ذلك اي جميع ما ذكر من الفروع صفة طاعية لا يتنازع على ان الفصل علة للجنس في الخارج ويظهر حقيقة كل ما ذكر
وضعهما في الخصا او اوضحنا من تحقيق كلامهم في الجنس والفصل والعلية للفصل لانه فان قلت ملحق في هذه الفروع
على كونه اولاً قلت اما تعاكس الحال بين الجنس والفصل فلا يمنع فيه عليه لجواز ان يكون مفهومه ان كل من في
وجه فيحصل بالآخر فيمتنع ذلك في الماديات الحقيقية اذ لم يجوز ان يكون من اجزائها عموم من وجه واما تعدد الفصل القريب
فلا يجوز لان الواحد منها ان يحصل به الجنس فقد صار به نوعا وليس للآخر حصول هذا النوع من كل فكلون فصلا

ان كان هو الحيوان الذي له النطق اي اذ كان العقول فان لم يكن مشتركا بين الانسان والكل بل مختلفا بالمادية فيها فلا يكون جنسا لها وان كان المراد بالناطق هو هذا العار من اعلى فهو ماله فقرة اذ كان العقول كانت كجنس هذا الانسان بل هو اشرف من آثار فصل الفرع الثاني الفصل القريب لا سعة ولا يكون لشيء واحد سواء كان نوعا اخر او لا فصلان قريبان اي في مرتبة واحدة والا اجتمع على المعلول الواحد بالذات علقتان مستقلتان قيدا الفصل القريب لان الفصل الجيد وكذا المطلق يجوز تعدده ويكون كل من الفصول المتعددة على الجنس الذي في مرتبة كانتا ناطق الحيوان والناطق الجنس التام والثاني الجنس مطلقا وقابل الابعاد والجوهر واعتبر وحد المعلول بالذات لانه اذا تعدد ذاته جاز توارده العلل عليه كما في نوع واحد يقع بعضها بعلة وبعضها بعلة اخرى واما مع وحدة الذات فلا مسامحة لذلك فيستثنى كل من كل سواء كان الواحد بالذات شخصا وموظفا او لا كما نحن بصوره فان طبيعة الجنس في النوع قبل اعتبار تعدد افراد ذات واحدة لا تعدد فيها وقيد العلية بالاستقلال اذ تعدد العلل النافعة جاز فان قلت ليس الفصل وحده علة تامة للجنس لجواز ان يكون للجنس اجزاء وان يكون منها شرائط معتبرة قلت كل واحد من الفصول مع باقي الامور المعبر عنه مستقلة فيلزم توارده الفصل المستقلة لا يقال للناطق بالاجزاء بالارادة فصلان قريبان الحيوان لانا نقول بل كل من في لفصل فان حقيقة الفصل اذا جعلت فترتها باقرب آثارا كالناطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من في الارادة على الاخر غيرهما معا من فصل الحيوان ويكفي في ذلك ان في الفصل القريب لا تعدد ان الفصل القريب تمام الجزء المتميز فلا يجوز تعدده والا لم يكن شيء منها وحده فصلا بل الفصل في تلك المرتبة موجودا معا واذا تتركب مادية من امرين متمايزين لم يكن لها فصل بهذا المعنى ولو اردنا الفصل القريب الجزء المتميز للشيء عن جميع ما عداه لكان تعدده فان المادية المركبة من الامور المتساوية يكون كل جزء منها فصلا قريبا وبالجملة اذا جعل التام المعبر عن القريب صفة للجزء المتميز امتنع تعدده بلا شبهة وبالعامة بالعلية وان جعل صفة للتمييز لم يتنوع تعدده في مادية الجنس لها جنس وامتنع فيكون لها جنس قريبا على الفرع الثالث لا يتقدم فصل قريبا لانها واحدة والاشياء وان لم يكن كذلك بل يقوم نوعين في مرتبة واحدة فكل سيط اثنان معا جنسا ويكفي النوعين وهذا التام او كان الفصل القريب بسيطا قالوا لا ان يقال فيختلف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين لا يوجد في الآخر الفرع الرابع وهو فرع الفرع الثالث المتقدم انه الى الفصل القريب لا يتعارف في مرتبة واحدة والجنس واحد اذ لو تفرق جنس في مرتبة واحدة لقيام نوعين في مرتبة واحدة لاستحالة ان يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة وح يلزم تخلف المعلول عن علته المتمايزة لانه كانت علة تامة وجزءا اخر منها وتدين فرع الثالث على الرابع فيقال لما ثبت ان الفصل القريب لا يتعارف جنس في مرتبة واحدة لاستحالة التمايز وجب ان لا يقوم نوعين في مرتبة واحدة والظاهر انها مشتركان في الدليل بل لا يخرج بينهما وكل ذلك اي جميع ما ذكر من الفروع صفة طاعية لا يتنازع على ان الفصل علة للجنس في الخارج ويظهر حقيقة كل ما ذكر وضعه في الخصا او اوضحنا من تحقيق كلامهم في الجنس والفصل والعلية للفصل لانه فان قلت ملحق في هذه الفروع على كونه اولاً قلت اما تعاكس الحال بين الجنس والفصل فلا يمنع فيه عليه لجواز ان يكون مفهومه ان كل من في وجه فيحصل بالآخر فيمتنع ذلك في الماديات الحقيقية اذ لم يجوز ان يكون من اجزائها عموم من وجه واما تعدد الفصل القريب فلا يجوز لان الواحد منها ان يحصل به الجنس فقد صار به نوعا وليس للآخر حصول هذا النوع من كل فكلون فصلا

خارجا عنه لا فصلا متوقفا له وان لم يحصل الجنس باحد مما بل ما معاكنا فصلا واحدا لا متوقفا على اذ كان الماهية
جنس فان المركب من التباين لا يتصور فيه اياهم وتحتفل فلامن من تعدد الفصل القريب فيم كما عرفت
واذا تقويم الفصل القريب النوعين في مرتبة فيعلم ان يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وقد مر بيان
حاله واذا مقارنة بين في مرتبة واحدة فان كانت في نوعين واحدة ان يكون الماهية واحدة جنس في مرتبة واحدة وذلك
معموم وخصوص من وجه وان كانت في نوع واحد لم يكن ان يكون الماهية واحدة جنس في مرتبة واحدة وذلك
باطل لانه يحصل كل منهما بالفصل وحده والاما النوعين متفقين دون الجنس فلا يكون جنس بل يحصل كل
منهما بالفصل والجنس الآخر ولما كان كل منهما مائلا الى ان يكون له مرخل في الفصل الآخر ابا اعتبار تحصله في نفسه
فيكون ان يكون يحصل كل منهما على ما فقهته لتحصل الآخر فيلزم الدور المعصم **والخامس** في الماهية كالانسان
مثلا قبل الشك ان لا يقع من فرض اشتراكها وحملها على كثيرين دون التعيين بخصوص تعين زيد مثلا فانه لا يمكن فرض
اشتراكه من امور متشعبة بالبرهنة فهو غير ثابتا وقد اختلف في التعيين الذي هو غير الماهية واعتبار مع ما يتبع
فرض اشتراكها بل هو وجودي اى موجود في الخارج ام لا فذهب المحققون من العلماء الى انه وجودي لانه جزء الماهية
الموجود في الخارج وجزء الموجود الخارجي موجود في الخارج بالضرورة وقد قال بعضهم معنى الثاني ان اردت بالمعنى
التعيين وحده فله ان التعيين جزء بل هو عارضه ووجود المعروض في الخارج لا يستلزم وجوده عارضه فيه الا يرى
ان العلم العارض بالموجودات الخارجية ليس موجودا في الخارج او المجموع المركب من العارض والمعروض فلامن انه
اى التعيين بهذا المعنى موجود فان من يتبع وجود التعيين كيف يسلم ان معروضه موجود وان بل الموجود عند
هو المعروض من وجه والجواب ان المراد بالتعيين الذي اذ عينا وجوده هو الشخص مثل زيد والارضية اعاقلي وجوده
وليس مفهوم الانسان وجه قطعا ولا الصدق على غيره وان زيد كما يصرف عليه انه انسان فاذن هو ان يكون
آخر تسمية التعيين فيكون ذلك الشيء الآخر جزاء زيد فيوجد ذلك الآخر وهو الماهية ان تركب الشخص المعين من الماهية والتعيين
انما هو حسب الزمن وون الخارج فقالوا علم ان نسبة الماهية الى الشخصيات كنسبة الجنس الى الفصول فاما ان النسب
مهم في العقل فكل ما هيئات متشعبة ولا يتبعين شيئا منها الا باعتبارها فصل اليه وما متحدا ذاتا وجعلوا وجوده في الخارج
ولا يتمايزان الا في الزمن كذا في الماهية النوعية تحتل موبات متشعبة لا يتبعين شيئا منها الا باعتبارها فصل اليه وما متحدا ذاتا وجعلوا وجوده في الخارج
في الخارج ذاتا وجعلوا وجوده و متمايزان في الزمن فقط فليس في الخارج موجود وهو الماهية الانسانية مثلا موجود آخر
هو الشخص حتى يتركب منها فرد منها والام يجمع من الماهية على افرادها بل ليس بشيء من الامور وادعاء الرهوية الشخصية
الا ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل ثم اشار الى الفرق بقوله بما انه
لا يحصل من كل شخص صورة في العقل مغايرة للصورة الاخرى الحاصلة من شخص آخر لان الشخصيات امور جزئية لا
ترسم صورها ذات النفس بل في الاتما فكذا صورة الماهية الشخصية انما ترسم في الالة ولا يتمازوا الا بالاشارة
او الومية بخلاف صور الفصول وما يحصل بها من الانواع فانها امور كلية تفصل بينها في العقل صور متغايرة وبالجملة فالفصول
تفصل مهابيات متخالفة فينبط في العقول والشخصيات تحصل موبات ترسم في الاله ليس مع كون الماهية واحدة والشخص
ما يميز في الوجود الخارجي هو ما يميز في الاله لا باعتبارها كالتباين واليه التوجه الا لا بما يميز في الوجود وبين الماهية والشخص

جنس
مفصل بالاه

فرض اشتراكها بل هو وجودي اى موجود في الخارج ام لا فذهب المحققون من العلماء الى انه وجودي لانه جزء الماهية

ومن هنا ظهر ان لا وجود في الخارج الا لاشياء اما الطبيعية والمفاهيم الكلية فينتزها العقل من الاشياء من خارج فواتها
والاخرى من الاعراض المكتشفة بحسب استقراءات مختلفة واعتبارات شتى ثم قال بوجود الطبيعة في الخارج ان اراد بل الطبيعة
الانسانية مثلا بينها موجود في الخارج مشترك بين افرادها لانه الامر الواجب بالشخص في امكنه متشعبة متشعبة
متشعبة لان كل موجود خارجي فهو كذا اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غير كان متعينا في حد ذاته غير قابل
لاشتراك فيه بديهة وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور صورة ذاته انصف صورة العقلية بالكلية بمعنى
الطبيعة لكثيرين لا يجمع الاشتراك بينها بالفعل فهو ايضا بطا لاشياء ان الموجود الخارجي متعين في حد نفسه فلا
يكون صورة له بخصوصه مطابقة لكثيرين وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وجوده عن شخصياته حصل منه
في العقل صورة كلية فذلك كمن يسمي من من قال لا وجود في الخارج الا لاشياء اما الطبيعية الكلية منتزعة منها فلا نزاع
الا في العبارة واما ما يقال من ان الطبيعة الانسانية مثلا قابلة في نفسها للتعدد والكثرة فيحتاج الى ان يكون كذا فاذ اكدت
بكثرة الفاعل ووجدت تلك الكثرة في الخارج كان كل واحد منها عين تلك الطبيعة فتكون الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج
على انها متكررة لا على انها متشعبة بالوحدة حتى يلزم ذلك المحذور فاجابه ان كل واحد من تلك الكثرة لا يرد على امر زائد هو
تخصيص وتعيينه فليس شئ منها عين تلك الطبيعة كيف ولو كان كذلك كان كل واحد من تلك الكثرة عين الآخر بها وهو
باطل بديهة وقراخ الامم الرازي على كون التعيين امرا وجوديا بانه لو كان عدما لكان اعا عدا مطلقا وانه ظاهري البطالان
لان العدم المطلق لا يميز فيه كيف يميز غير واما عدا مفعلا فاقول اما ان يكون عدما لا التعيين العدمي فيكون موجودا
واما ان يكون عدما التعيين آخر فذلك التعيين الآخر ان كان عدما فهذا التعيين عدم الوجود والتعيين الآخر شريكه
مواضا وجودا وان كان كذلك التعيين الآخر وجودا وهذا التعيين الذي يميز فيه متشعبة فهو ايضا وجودا ثبت ان كون
التعيين عدما يستلزم كونه وجودا يماحق فيكون وجودا وبالجواب لانه لو كان التعيين عدما لكان عدما وانما يلزم
ذلك اذا كان العدمي بمعنى العدم او مستلزما له وهو ممنوع لان العدمي يقابل الوجودي كان العدم يقابل الوجود فلو كان
العدمي عدما لكان الوجودي وجودا وكذا في المراد بالوجودي ما يكون ثبوت له بوصفه بوجوده له اى الوجودي
لا يستقل بنفسه بل يقوم بغيره ويكون قيامه بوجوده له في الخارج كوالسواد القائم بالجسم فان ثبوت له انما هو وجوده
له لان يكون ذلك في ثبوت له بوصفه باعتباره وجودا في العقل واتصافه به فيم كالجسمية القائمة بالجسم اذ ليست
الجسمية موجودة في الخارج قائمة به فيم بل ثبوتها له واتصافه بها في الاله هو في الزمن وهو الوجودي بالمعنى المذكور
اعلم من الوجود لا مطلقا بل من وجه طراز وجودي لا يفرق في الوجود ابا كالسواد المصروم واما فان ملخص معنى
الوجودي انه مفهوم بحد ان يوصف له الوجود عند قيامه بوجوده فالسواد مثلا وجودي سواء وجد او لم يوجد واما
سواد الوجود برون الوجودي ففما الموجودات القائمة بذاتها واذ كان كذلك لم يكن الوجودي مستلزما للوجود
فلا يكون العدمي مستلزما للعدم وبغير من هذا الذي ذكرناه في تفسير الوجود كما قيل انه اى الوجودي في عرض من شأنه
الوجود والخارجي سواء وجد او لم يوجد وبالجمله فلو كان العدمي هو العدم لكان الوجودي هو الوجود فلا وجود في الخارج
الغاير لمفهومي الوجود والعدم غير مستلزمة فلا يلزم من ان لا يكون التعيين وجودا ان يكون عدما او كان الوجودي
ما ليس بهدم فيكون جميع الامور الاعتبارية وجودية اذ يصرف عليها انها ليست شئ مفهوم العدم ولا قابل له فثبت

هذا متكرر في كلام الامام رحمه الله تعالى

قال صاحب المطالع في الفرق بين الوجود
الموجودي وبين العدمي والعدمي مفهوم
والا فهو العدمي ان كان له وجود فهو الوجودي
ووجوده هو الوجودي وبشر المستلزم ان يكون له
الافق لا يستلزم بقاءه فاما العدمي فيكون له
كالمسوسات بقاءه منه فمفهوم وجوده
ومن هنا اختلف فيه كالتسوية والاشارة
وكذا ما يطلق الوجودي والعدمي في معنى

الوجود والعدم قد يطلقان بمعنى الوجود والمعدم ايضا وهو المناسب للقيام واذا لم يكن التعيين موجودا لم يكن وجوده
فقطا فثبت في جواب بان التعيين اذا كان معدوما لم يكن له وجودا في نفسه كما كان في نفسه مع وجوده وهو ظاهر
واما المتكلمون فقالوا التعيين امر عدي لوجوبه في الاول لو كان التعيين وجودا بالتوقف انضمامه الى الماهية على غير ما
موقوف على انضمامها اليها فغيره واجب عنه بان الماهية متناهية عن غير ذاتها لانضمام التعيين اليها وفيه اى في
منه الجواب نظر اذ مر اذ مر امتياز حصته من الماهية عن حصته اى في الاول امتياز احداهما عن الاخر لم يكن اختصاصا
التعيين باحدهما وانضمامه اليها اولى وذلك اى امتياز الطعنة عن الحصنة انما يكون بالتعيين بالذات الماهية بل الجواب
ان يقال الانضمام مع الامتياز زمانا وان كان متقدما عليه ذانا ولا يستحال في ذلك كما في اختصاص الفصول بتخصص
الاجناس وتوضيح ان التعيين والفصل ينظم الى الماهية فيخصص الماهية حال الانضمام لانه ينظم الى حصته منها شريطة قبل
الانضمام الوجه الثاني لو كان التعيين موجودا كان متنازعا عنها فان كل موجود خارجي لا بد ان يكون متعينا في نفسه وهو كل واحد
من التعيين متنازل للتعينات الاخر فيكون تعينا ويمتاز عنها بتعيين آخر حقيقة يتصل انشغال الكلام الى ذلك التعيين الآخر
واجب عنه بان يكون متعينا اى مفهوم التعيين المشترك بين التعينات امر عارض للتعينات وهي متميزة بكونها خاصة
والمحجج الى القائل بتعيين زاي هو الاشتراك في الماهية دون الاشتراك في العوارض فالى المص فيهم نظر لان كل تعين اى
كل فرد من افراد التعيين فله ماهية كلية في العقل ضرورة لان كل موجود في الخارج كذلك سواء كان له ما يشترك في نوعه
بل في اخر نوعه في شخصه وتعيينه غير ماهية لانه لا يقبل الشركة بخله ف ماهية ويتم الولى بل يزوم التسلسل ولما كان
يقول لان كل نوع له ماهية كلية فينزعها العقل من موهبة ودعوى الضرورة منها غير مسموعة كقاعدة
القائلة بان كل موجود خارجي كذلك مفقود عندهم بالواجب تبطل كل فرد من افراد التعيين هو في نفسه اى اذا اظلم
العقل لم يكن له فرض اشتراكه ولا تقصيلة الى ماهية قابلة للاشتراك وامر زاي عليها مانع من الشركة على غير تفصيله
لافراد الانسان ولان هذين الولىين المتكلمين على كون التعيين امر عدي مابينان على كون التعيين امر متناهي الى الماهية
في الخارج متمنازعا عنها وقد علمت انه نفس الموهبة الخارجية ذانا وجنلا وجودا وهذا اى كون التعيين متمنازعا عن الماهية
في الخارج منتزعا اليها بحيث يحصل منها موهبة مركبة فيه هو الذي حال المتكلمون فيه فانه هذا الشيء هو اللازم كما هو ظاهر
من الوجهين فاذا تنازع العقل فان الحكماء تدعون ان التعيين امر موجود على انه عين الماهية بحسب الخارج ويمتاز عنها
في الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس موجودا اذ اريد على ماهية في الخارج منتزعا اليها فم واما فاته منها كما يرى
المفسر الثاني عشر قال الحكماء الزاعمون الى كون التعيين وجودا والتعيين ان على بان الماهية بان يكون مقتضية
اقتضاء ذاتا عاما بالذات او بواسطة ما يلزمها لغير نوعها في الشخص الواحد لما صلح من الماهية والتعيين الذي على بانها
ولم يكن ان يوجد معهما تعين آخر والا لشكك عنها التعيين الاول فيختلف المعلول عن علته المستلزما لايه هذا اذا كان التعيين
الماهية زاياد عليها واقتضته الماهية وذكر الاقتضاء اى اذ الخات الماهية متعينة بذاتها مستتعة في نفسها عن فرض
الاشتراك فيها كما لو اوجب تميزها فلا يتصور مناشك تعدد اصلها بل هذا اقوى في نفي التعدد من انحصار الماهية في شخص
واحد والاى وان لم يعلل التعيين بالماهية فلا يعلل بما كل في اى في الماهية لانه اى حلول شي في الماهية في شخصها
لانها لم تعين في نفسها لم يتصور حلول شي فيها فلا يجوز ان يعلل تعينها بما كل في والادار ولا يعلل ايضا بالشي

حالات المادية والاحتمالية أو موهبات منها نسبت الى الكل سواء فلا يمكن ان يكون علمه لتعيين شخص دون آخر والتعيين
مادية دون اخرى بل لتعريف محلهما الى محل المادية فيجوز ان يحددهما الى تعريف افرادهما بتعدد القوابل الى التي ما بالذات
كهيولىيات الا فكل القابلية لصور الجسمية وكالطيف القابلية للصور الانسانية واعا سب اعراض كتشخصها
كميولى العناصر الاربعه فانها واحده مشتركة بينهما وقدر من لها الاستعدادات المختلفة بحسب القرب والبعد من
الفكر فذلك يتعدد اشخاصا واذا لم يتعدد القابيل بالذات ولم يتصور فيها استعدادات متفاوتة اخف المادية
الحالة فيه في شخص اخر ايضا كميولى كل فكر بالقياس الى صورته النوعية وبثنا على هذا الذي ذكره ومن ان تعدد
افراد المادية الواحدة انما يكون بتعدد قابلية الفنى حادثها على احوالها من ان ما ليس باذن وبسبب مجردا ومنازعا
متنوعا متغيرا في الشخص الواحد ان علمه تعيينه ليست المحل الا لغير المادى من المادية نفسها او ما يميزها فيلزم الاختصاص
كامر وقريبه لم لا يجوز ان يكون الجرد محلا لغير المادى الجسمية فيستعد بتعدد ذلك المحل ما اذا استعد او لا كما ان
لقائل ان يقول النفس الناطقة متعديج كونها مجردة عنهم احباب بقوله والتفكر الانسانية انما تعددت
وان لم تكن مادية اي حاله في المادة تتعلقها بالمادة تتعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فيستعد بحسب
تعدد المادة التي تتعلق بها بخلاف العقول المجردة عن المادة بحسب الذات والتعلق فان انواعها متغيرة في
اشخاصها كما قال بعض الفضلاء اذا كان تعيين المادية المتعددة الافراد معللا بالقابيل فالقابيل ان كان تشخصه باميته
او لوازمها اخف نوعه في شخصه ولم يتولوا به ان يكون تعيينه معللا باميته والاختصاص في شخص اخر بل تعيينه عنهم
بصورته فان تشخص الهيولى معلل عنهم بما يصورون الحالة فيها لا بامية الهيولى ومن مهنها يظهر جواز تشخص المادية
بما يحل فيها وقد بنوا دليلهم على عدم جواز ان كان تشخص القابيل باحاطة في لزوم الدور الذي اذغيتوه وان كان تشخصه
بقابل اخر ازم التسلسل لاننا ننقل الكلام الى تشخص ذلك القابل الاخر والاصل انه لو صح دليلكم على ان تعدد افراد المادية
النوعية انما يكون بقابليها للزم تسلسل القوابل الى غير النهاية وتركيب الجسم الواحد منها مقف والجواب عن
اعتراض بعض الفضلاء بان تعيينه اي تعين القابيل محلل باعراض الحققة لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية فيستكون
كل استعداد سابق بعد الاخر ومنه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومنه هذا التسلسل جازم
لا يجزى خبر لقوله والجواب وانما قلنا انه لا يجزى نفعا لانهم لا يجوزوا تعيينه اي تعين القابيل باحل فيه لان مرجع ما ذكره
معوان علمه تشخص القابل لأمور حاله فيه سابقة على ذكر الشخص ومقارنته لتشخص اخر محلل بما وارى متقدمة
على الشخص الاخر وهكذا الى ما لا نهاية له انما نقول انهم لا يجوزوا تعيين الماديات بصفات العارضة لها لانه
اي على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهي فلا حاجة في تعدد افراد المادية النوعية الى القابيل والمادة مزاولا
عن اصل الدليل ايضا لجواز ان يكون السببان نسبة مخصوصة بها تقتضى تشخصا معينيا واذا تعدد القابيل

[illegible]

التبعين عوميا الشين معناه انه ليس شرع وموسلب لا وجود له في الخارج ومنه بان هذا السلب الذي ذكره
 ليس نفس التعيين بل هو لازم له وليس يلزم من كون اللازم عوميا كون الملزم كذلك ولما فرغ من مباني الحاشية
 وما يعرض لها في نفسها اعني التعيين شرع في الامور العارضة لها بالمكان لا الوجود فقال المرحوم **والثالث في الوجوب**
 والامكان والامتناع والقدم والخرق وفيه مناسبات عدة الاولى صورته وكذا انصوات ما يتفق منها على الواجب
 والمكن والمنتهى ضرورة فان من لا يقرر على الاكتاب اصلا يعرف من المنهومات الا ان كان في كل عاقل يعلم ان كان ان
 يجب كونه حيوانا او غير ذلك كما يشاء ويتبع كونه حرا الى غير ذلك من موارد الاستحالة ومن رام تعريفها فقد عثر على كل واحد
 من الثلاثة اما بوجوب الآخر او سلبه اذ لم يزد على ان يقول الواجب ما يتبع عدمه او لا يمكن عدمه فاذا قبل له وما المتبع
 قال ما يجب عدمه او لا يمكن وجوده واذا قبل له ما يمكن قال ما لا يجب وجوده ولا عدمه او لا يتبع وجوده ولا عدمه
 فاختار كل من الثلاثة في تعريف الآخر الا ان يعرف الواجب الوجود تارة بالمتبع السلب الى العدم واخرى سلب كل
 المنسوب الى العدم ايضا وعرف المتبع الوجود تارة بالواجب المنسوب الى العدم واخرى سلب كل المنسوب الى
 الوجود وعرف الممكن او لا سلب الواجب الوجود والعدم معا وتانيا سلب المتبع المنسوب اليها ايضا
 وانه ووظائفه ونس على ذلك تعريفات ما اشتق منه عن الامور فيقال الواجب امتناع العدم او لا امتناع العدم
 وجوب العدم او لا امتناع الوجود والامكان لا وجوب الوجود والعدم ولا امتناعهما فلا يجوز ان يكون التعريفات
 حقيقية ولا تنبؤية بالقياس الى شخص واحد وقوله لكن استدل من قول تصوراته ضرورة يعنى انها متشاركة في كونها
 ضرورية ومع ذلك متغايرة اظهرها الواجب فلا امتناع له فيكون بعض الضروريات اولى من بعض على اعتبارها في التسمية على معنى
 الامكان والامتناع بالوجوب اولى من العكس وان كان الواجب اظهر لانه اقرب الى الوجود الذي هو موطن المنهومات
 واجلا ولا يذكر لانه تاكيد الوجود واما الامتناع فهو مناف للوجود والامكان ما لم يصل الى حد الوجوب لم يتركب الى
 الوجود وما هو اقرب الى اجلي التصورات كان اظهر من غير واعلم ان الواجب يقال على الواجب باعتبار ما له في نفسه
 ومن ثمة الاولى استغناء وجوده عن الغير قد يعجز بها لعدم احتياجا او بعدم توقفه في نفسه عن الثانية كون ذاته متصفية
 لوجوده اقتضاها انما هي الثالثة التي هي التي يتنازل الزات عن الغير والاطلاق للوجوب على المعنيين الاولين ظاهر مشهور
 واما اطلاقه على الثالث فاما بتاويل الواجب او ارادة مبداء الوجوب وعلى من الخواص امور متلائمة كلنا متعارفة
 في المعنوم اما متعارفة فلان الخاصة الثالثة عين الزات فانه بزمانه متغير عن جميع ما عداه والثالثة نسبة نبوتية بين
 الزات والوجود والاولى نسبة سلبية مترتبة على النسبة النبوتية واما تلازمها فلا لانه متى كان ذاته كافيانه اقتضاها وجوده
 لم يتجوز وجوده الى غير والعكس ومتى وجد احد من الامرين وجد ما به يتميز الزات عن الغير والعكس فافهم من الذي
 ذكرناه من معاني الوجوب ولكن من لا يظن ذلك يمكن فانه ينفك فيايدى عليه من احكامه اى احكام الوجوب من كونه
 وجوديا او عدميا وكونه عين الزات وازايد اعلم ما لم ينفك الاول عدمي والاخران وجوديان بعضه لانه لا سلب في مفهومها
 والثالث عين الزات بخلاف الاولين وكذا الامكان يقال على الممكن باعتبار ما له من الخواص فالاولى احتياجي وجوده
 الى غير والثانية اقتضا ذاته وجوده وعدمه والثالثة ما به يتنازل ذات الممكن عن الغير ومنه الثالثة ايضا متغايرة
 على قياس ما مر في الواجب المعصوم **والثاني ان من الامور اعتبارية لا وجود له في الخارج واما الامتناع فلا نسبة**

سجل

بتخييل وجوده في الخارج فلا يتصور صفة وجوده خارجا واما الوجوب فلو جهل الاول لولوا وجوب في الخارج
 لكان ما يمكن او واجبا لا يتصور له وجودا في الخارج فلو كان كانه يمكن او واجبا لكان ما يجب به اذ لو لا في الواجب
 به يمكن واجبا اصلا فلو كان كونه الواجب ممكن متف وان كان الوجوب واجبا كان له وجوب آخر وتسلسل في
 انما اختار الشق الثاني ونسب لزوم التسلسل او فيكون وجوب الوجوب نفسه على قياس ما قبل من ان وجود الوجوب
 وايضا جاز ان يكون وجوب الوجوب او ما بعد من الزات امر اعتباريا فان وجوده فرد من فرد طبيعة لا يستلزم
 وجود جميعها ولعل من ادعى المبادى من كون وجوب الوجوب نفسه ولا يلزم لان وجوب الوجوب نسبة بكلية نسبة
 بين الوجوب وجوده فلا يجوز ان يكون نفسه واما اختار الشق الاول وجب عنه ان من الوجه الاول بانه فيكون في وجوب
 ممكنا ولا يلزم من امكانه امكان الواجب لجواز ان يكون حصول الوجوب لازما ولا يكون حصول الوجود وجوبية زات
 الوجوب فلو كان به بالوجوب يجب الواجب قلنا ممنوع لعدم التعارض بين الوجوب وكون الواجب واجبا فان الواجبية
 والوجوب صفة واحدة عندنا فليس يمكن علة هي الوجوب ولا مطول هو الواجبية نعم هذا لازم للقياس الى الخارج لان الواجبية عند
 صفة محالة بالوجوب فانه اذا قام الوجوب بزمان الواجب لها الواجبية فان قلت قلنا ان يقول اذا كان الوجوب ممكنا
 زواله فاذا فرض تحققه بعد الجاز فلا يزال الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون واجبا وهو متحقق اذ كان الوجوب ممكنا جاز
 زواله بالنظر الى ذاته كونه يتبع نظر الى ذات الواجب بتخييل حاله عنه فلا يجوز رالوجه الثاني وهو الاقول ان لو كان الوجوب
 موجودا فاما نفس الامة وبطلان نسبة بكلية عارضة لنبوتية الامة والوجود فيكون متنازعا عن الامة بمرتبة واحدة
 بل بمرتبتين كيف يكون نفسها واما زايده على المسمية وبطلان حيث بين ان الوجوب على تقدير كونه موجودا لم يحزن ان يكون له
 على مية الواجب ولم يتغير من كونه جزءا من الامة فلا يخلو البطلان وايضا كونه نسبة شافية ومن اجاب عن هذا الوجه بان
 كونه نسبة فقال فينا انه على تقدير وجوده عين الزات ولا يمكن ان يكون نسبة فاعلم ان الواجب المعنى الثالث اعني ما يتميز
 به الذات فانه في متغير بزمانه عن جميع ما عداه لا يصفه سمى الوجوب فيكون النزاع لفظيا لان المستدل اراد بالوجوب اقتضاه
 الذات للوجود والمانع اراد به ما يتميز به الذات عن الغير وفي الحقيقة ان اراد بالوجوب عدم توقفه وجوده على غير فلا
 شك انه عدمي وان اراد به استحقاقه الوجود من ذاته فهذا ايضا لا يمكن ان يكون امر ثبوتيا وفي شرحه ان الوجوب
 يطلق على معنيين والاول منها عدمي بالضرورة والثاني اختلاف العلماء فيكون ثبوتيا زايده على مية معروضة واما الامكان
 فلهذا الوجه بعينه شاربه الى الوجه الاول فيقال لو كان الامكان موجودا كان واجبا او ممكنا فان كان واجبا كونه
 صفة للممكن كان موضوعا اولى منه بالوجوب فكان الممكن واجبا متف وان كان ممكنا قلنا الكلام الى امكانه
 وتسلسل وجب بان امكان الامكان نفسه على قياس ما مر في الوجوب ولم يشرب الى الوجه الثاني كما توهمه الجواب اذ لا
 دليل على استحالة كونه صفة قايمة بالممكن بخلاف الوجوب اذ يلزم منه كون الامة واجبة قبل وجودها كما سباني وقد
 شكك في اجراء الثاني في الامكان فيقال لو كان موجودا لكان احاطت به مية الممكن او جزءا كما سباني وبطلان كلامها
 كونه نسبة بين الامة والوجود او كان زايدها عليها قايما بها فيكون محلولها الذي يستحيل استقداها امكانها الزاتي من
 غيرا والامكان ممكنة في حد ذاتها والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب فلو كان الوجوب واجبا بالزات وهو متف في الممكن انما
 بالغير والوجوب بالغير فرع الامكان الزاتي فلم يمكن قبل امكانه امكان آخر وهو آخر وموانع الى الامكان سابق على الوجود

واما من يفرق بين الواجب الثاني والواجب
 الامكانات التي يكون وجودها متف في ذاته
 مستلزما لوجوده وعدم اضراره وجوده في ذاته
 واما من يفرق بين الواجب الثاني والواجب
 حيث لا يمكن ان يكون له وجود في ذاته
 حيث لا يمكن ان يكون له وجود في ذاته

لان الشئ يمكن وجوده فيؤخر من غير والصفة الثبوتية متاخر عن الشئ عن الوجود فان قيام الصفة الموجودة في
مخرج لوجوده فلا يكون الامكان صفة موجودة وبما يتصل بهذا الوجه الآخر في الوجوب كما استعمل الامام الرازي
فيقال الوجوب سابق على الوجود سبقا زمانيا لان الجواب ما هيته لوجوده يستلزم وجوده عقلا والزم ان يقال
انتم في ذاته وجوده فوجود الصفة الثبوتية تحيل ان سبق على وجوده موصوفا سبقا زمانيا وليكن في الامكان
على كون الوجوب والامكان امر اعتباريا متاخر عن وجود الموصوف والاحتياج في ذلك الى بيان التقدم فلا يتوجب
عليها لان الام تقدمه لوان ان يكون معه وجوده لا شبهة في ان الامكان او الوجوب يتبع تاخر عن وجوده موصوفا
وكل صفة ثبوتية لا يتبع تاخرها عن وجود موصوفا بل يتبع تاخرها عنه ويكون هذا الدليل مطرد في كل صفة يتبع تاخرها
عن وجود موصوفا كالخروج ونظاير ضابطه متعلل على قاعدتين ذكرهما صاحب التلويحات احدهما ان السائل الوجه
الاول الذي على كون كل واحد من الوجوب والامكان امر اعتباريا والثانية ان السائل الوجه الآخر الذي يستلزم الوجوب
ايضا اذا اكتفى فيه بالمتاخر ان كل واحد من نوعه اي نصفه من شخصي يفرض منه مفهومه فهو اعتباري اي كل نوع
كان بحيث اذا فرض ان فردا منه في فرد كان موجودا وجب ان نصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك
النوع فيه مرتين مرتين على انه حقيقة ومرت على انه صفة فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجودا في الخارج واللازم
التسلسل في الامور الخارجية المرتبة الموجودة معا فلو تقدمت فانه لو وجد فرد منه تقدم ذلك الفرد والامكان فيكون
الفرد حادنا مسبوقا بالعدم ولا شك ان التقدم صفة لازمة لا يتصور ان يتقدم موصوفا عنها فاذا كانت مسبقة
بالعدم كان الموصوف ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم والحديث فانه لو وجد فرد منه حدث والامكان قريبا فاما في
اول ما تقدم فيكون الحادث قديما والبقاء فانه لو وجد بقاء والا لا نصف بالبقاء واذا كان البقاء فانما يمكن البقاء باقيا
والموصوفية فانه لو وجدت كانت الماهية موصوفة بها فتكون متماثل موصوفة اخرى والوحدة فانه لو وجدت
كانت واحدة والا كانت كثيرة فتقسم الوحدة والتعريف فانه لو وجد كان له عين اخرى وقس على هذا فيلزم من كون
منه الامور واما في وجودية ذلك التسلسل الباطل قال المحقق في المنع ما ذكرناه ان وجوب الوجوب نفسه وتلخيصه
ان ما حقيقة غير الوجوب فانه لا يكون واجبا الا بوجوب يقوم به واما الذي حققه الوجوب فانه واجب لانه لا
بوجوب زائد على ذاته وكذلك القدم فانه قدم بذاته لا بقديم زائد عليه قائم به كما في غير من المفومات وكذا الحال في نظايرها
منه في القواعد الاولى واما الثانية فمن قوله وكذا كراي وكذا اعتباري ايضا لكل ما لا يجب من الصفات تاخر عن
الوجود اي وجود الموصوف كالوجود فانه على تقدير كونه زائدا يجب ان يكون من المقولات الثانية اذ لا يجب
ان يكون ثبوته للماهية متاخر عن وجودها بل يتبع ذلك في الحديث والثانية والعرضية واما في صفات
لا يجب تاخرها عن وجود موصوفا في الخارج فيجب ان يكون اعتباريا اذ لو كانت وجودية لجاز ان تصادف الماهية
حال عدمها في الخارج صفة موجودة فيه وانه بالضرورة فهذا الذي ذكرناه من القاعدتين ضابطه واصلها في شمول
لمواد متعددة اعطينا كما هي احرازها لكونه التكرار عننا فاحفظ به واعتبر بشانه واشتغل في تلك المواد المندرجة
فيه ليستكشف عندك حال الامور الاعتبارية واعلم ان من اي الوجوب والامكان والامتناع التي هي في غير
الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا في العقل والترك وموادها بحسب نفس الامر وذلك لان

اذا اكتفى في

في الامور الخارجية المرتبة الموجودة معا فلو تقدمت فانه لو وجد فرد منه تقدم ذلك الفرد والامكان فيكون الفرد حادنا مسبوقا بالعدم ولا شك ان التقدم صفة لازمة لا يتصور ان يتقدم موصوفا عنها فاذا كانت مسبقة بالعدم كان الموصوف ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم والحديث فانه لو وجد فرد منه حدث والامكان قريبا فاما في اول ما تقدم فيكون الحادث قديما والبقاء فانه لو وجد بقاء والا لا نصف بالبقاء واذا كان البقاء فانما يمكن البقاء باقيا والموصوفية فانه لو وجدت كانت الماهية موصوفة بها فتكون متماثل موصوفة اخرى والوحدة فانه لو وجدت كانت واحدة والا كانت كثيرة فتقسم الوحدة والتعريف فانه لو وجد كان له عين اخرى وقس على هذا فيلزم من كون منه الامور واما في وجودية ذلك التسلسل الباطل قال المحقق في المنع ما ذكرناه ان وجوب الوجوب نفسه وتلخيصه ان ما حقيقة غير الوجوب فانه لا يكون واجبا الا بوجوب يقوم به واما الذي حققه الوجوب فانه واجب لانه لا بوجوب زائد على ذاته وكذلك القدم فانه قدم بذاته لا بقديم زائد عليه قائم به كما في غير من المفومات وكذا الحال في نظايرها منه في القواعد الاولى واما الثانية فمن قوله وكذا كراي وكذا اعتباري ايضا لكل ما لا يجب من الصفات تاخر عن الوجود اي وجود الموصوف كالوجود فانه على تقدير كونه زائدا يجب ان يكون من المقولات الثانية اذ لا يجب ان يكون ثبوته للماهية متاخر عن وجودها بل يتبع ذلك في الحديث والثانية والعرضية واما في صفات لا يجب تاخرها عن وجود موصوفا في الخارج فيجب ان يكون اعتباريا اذ لو كانت وجودية لجاز ان تصادف الماهية حال عدمها في الخارج صفة موجودة فيه وانه بالضرورة فهذا الذي ذكرناه من القاعدتين ضابطه واصلها في شمول لمواد متعددة اعطينا كما هي احرازها لكونه التكرار عننا فاحفظ به واعتبر بشانه واشتغل في تلك المواد المندرجة فيه ليستكشف عندك حال الامور الاعتبارية واعلم ان من اي الوجوب والامكان والامتناع التي هي في غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا في العقل والترك وموادها بحسب نفس الامر وذلك لان

في الامور الخارجية المرتبة الموجودة معا فلو تقدمت فانه لو وجد فرد منه تقدم ذلك الفرد والامكان فيكون الفرد حادنا مسبوقا بالعدم ولا شك ان التقدم صفة لازمة لا يتصور ان يتقدم موصوفا عنها فاذا كانت مسبقة بالعدم كان الموصوف ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم والحديث فانه لو وجد فرد منه حدث والامكان قريبا فاما في اول ما تقدم فيكون الحادث قديما والبقاء فانه لو وجد بقاء والا لا نصف بالبقاء واذا كان البقاء فانما يمكن البقاء باقيا والموصوفية فانه لو وجدت كانت الماهية موصوفة بها فتكون متماثل موصوفة اخرى والوحدة فانه لو وجدت كانت واحدة والا كانت كثيرة فتقسم الوحدة والتعريف فانه لو وجد كان له عين اخرى وقس على هذا فيلزم من كون منه الامور واما في وجودية ذلك التسلسل الباطل قال المحقق في المنع ما ذكرناه ان وجوب الوجوب نفسه وتلخيصه ان ما حقيقة غير الوجوب فانه لا يكون واجبا الا بوجوب يقوم به واما الذي حققه الوجوب فانه واجب لانه لا بوجوب زائد على ذاته وكذلك القدم فانه قدم بذاته لا بقديم زائد عليه قائم به كما في غير من المفومات وكذا الحال في نظايرها منه في القواعد الاولى واما الثانية فمن قوله وكذا كراي وكذا اعتباري ايضا لكل ما لا يجب من الصفات تاخر عن الوجود اي وجود الموصوف كالوجود فانه على تقدير كونه زائدا يجب ان يكون من المقولات الثانية اذ لا يجب ان يكون ثبوته للماهية متاخر عن وجودها بل يتبع ذلك في الحديث والثانية والعرضية واما في صفات لا يجب تاخرها عن وجود موصوفا في الخارج فيجب ان يكون اعتباريا اذ لو كانت وجودية لجاز ان تصادف الماهية حال عدمها في الخارج صفة موجودة فيه وانه بالضرورة فهذا الذي ذكرناه من القاعدتين ضابطه واصلها في شمول لمواد متعددة اعطينا كما هي احرازها لكونه التكرار عننا فاحفظ به واعتبر بشانه واشتغل في تلك المواد المندرجة فيه ليستكشف عندك حال الامور الاعتبارية واعلم ان من اي الوجوب والامكان والامتناع التي هي في غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا في العقل والترك وموادها بحسب نفس الامر وذلك لان

المبحث

المبحث عن جهات الوجوب والوجود والامكان والوجود والعدم جهات وموادها قضايا مخصوصة
بمحوها وجود الشئ في نفس فكل من جهات القضايا وموادها كانت المحل في القضية فيكون وجود الشئ
في نفسه وقد يكون مفهوما آخر واما ان اعتبر وجوده في مفهوم الموصوف حصة كالسواد في قولنا زيد اسود واما ان
يعتبر مجرد انصاف الموضوع فيكون المفهوم الاعتباري الذي لا وجود له في الخارج كالمعنى في قولنا زيد راعي والوجوب
والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها جارية في الكل فيقال زيد راعي ان يكون اسود او اعلم فيش
او يمكن كما يقال زيد راعي وجوده او يمكن وهذا الاخير هو الذي نحن بصدده اذ مرادنا بالواجب من هذا الوجه
الوجود ولا واجب الحيوانية او السوادية او غيرهما كذا الحال في المنع والامكان والآي وان لم يكن من غير جهات القضايا
وموادها بل كانت عينها كانت لوازم التاميات واجبة لكونها كانت تلك اللوازم من قبيل الواجب الذي نحن
نبحث عنه وليست كذلك فاذا قلنا مثلا الزوجية واجبة للاربعية فنحن في وجوب الحمل اي حل الزوجية على الاربعية
الانفكاك اي انفكاك الاربعية عن صفة الزوجية ومما وجب الحمل الذي بين الاربعية والزوجية غير الوجوب
الزاني الذي بين الشئ ووجوده الا يرى ان الاربعية واجبة للزوجية لا واجبة للوجود وان الزوجية واجبة للحمل
والصدق على الاربعية لا واجبة للوجود في نفسها ولتحققه ما صورناه كذا فلا تفعل عنه وقد رتب بعض المحققين ان
اي من الامور الثلاثة سوى الامتناع اذ لم يقع احركونه وجودا بامور وجودية لوجوب تلكه جارية في كل واحد
من الوجوب والامكان والاول الوجوب لو كان امر اعتباريا لم يتحقق الاعتبار العقل اذ لا تحقق للمعربات في
انفسها انما تحقق باعتبار العقل لها فيلزم ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوده والتالي باطل فان
الواجب واجب فنتفلس مع قطع النظر عن غير سوال وجدر من من عقلا لا يوجد فرضا اصلا بل وفرض
عدم العقول كلها ومع لا يتصور ان يوجد منها فرض الوجوب قطعا لم يتردد ذلك في وجوب الواجب ولم يتردد في
عن كونه واجبا ومكزا الحال في الامكان فيكون كل منهما وجوديا والواجب النقض بالامتناع والعدم او كل منهما ثابت
لموصوفه سواء وجد فرض من عقل لم يوجد وليس شئ منهما موجودا بالضرورة والاتفاق والحل ان يقال انصاف
الذات بصفة في الخارج او نفس الامر لا يتحقق كون تلك الصفة موجودة في احد من الابرار ان زيدا اعلم في الخارج
وليس العلم موجودا فيه وذلك لان الوجود في الخارج ما يكون في الخارج لوجوده لا في الانصاف شئ اخر به وكذا
الحال في نفس الامر فلا يلزم من كون الصفة كالوجوب والامكان مثلا امر اعتباريا بان لا يكون شئ موصوفا
بها فنفس الامر الوجه الثاني ان نقضه لا وجوب وموعدي لصدقه على المنع فان المنع الواجب هو وجوده واللازم
اظهار التعيين وكذا الحال في الامكان نقضه لا الامكان وموعدي لصدقه على المنع فالامكان وجودي والواجب النقض
بالامتناع لان نقضه وموللا امتناع عدمي لصدقه على العدم الممكن فيكون الامتناع وجوديا ونقضه اي نقضه
بطريق الحيل ان ارتفع التعيين بمعنى الخلو عنها محال اي يستحيل ان يخلو مفهوم من المفومات عنها ما بان بالصدق
شئ منها عليه فلا يجوز ان لا يصدق على مثلا انه واجب ولا انه ليس بواجب او لا يصدق عليه انه متنع ولا انه لا متنع
فكل منهما موجودا بان او عدميا مع نقضه الذي موعده بان جميع ما عداها ولا يجتمعان في شئ بان يصدق عليه
محاو لا يرتفعان عنه بان لا يصدق عليه شئ منها واما ارتقاها بمعنى ظهورها عن الوجود فلا يستحال فيه بل يجوز ان يكون

في الامور الخارجية المرتبة الموجودة معا فلو تقدمت فانه لو وجد فرد منه تقدم ذلك الفرد والامكان فيكون الفرد حادنا مسبوقا بالعدم ولا شك ان التقدم صفة لازمة لا يتصور ان يتقدم موصوفا عنها فاذا كانت مسبقة بالعدم كان الموصوف ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم والحديث فانه لو وجد فرد منه حدث والامكان قريبا فاما في اول ما تقدم فيكون الحادث قديما والبقاء فانه لو وجد بقاء والا لا نصف بالبقاء واذا كان البقاء فانما يمكن البقاء باقيا والموصوفية فانه لو وجدت كانت الماهية موصوفة بها فتكون متماثل موصوفة اخرى والوحدة فانه لو وجدت كانت واحدة والا كانت كثيرة فتقسم الوحدة والتعريف فانه لو وجد كان له عين اخرى وقس على هذا فيلزم من كون منه الامور واما في وجودية ذلك التسلسل الباطل قال المحقق في المنع ما ذكرناه ان وجوب الوجوب نفسه وتلخيصه ان ما حقيقة غير الوجوب فانه لا يكون واجبا الا بوجوب يقوم به واما الذي حققه الوجوب فانه واجب لانه لا بوجوب زائد على ذاته وكذلك القدم فانه قدم بذاته لا بقديم زائد عليه قائم به كما في غير من المفومات وكذا الحال في نظايرها منه في القواعد الاولى واما الثانية فمن قوله وكذا كراي وكذا اعتباري ايضا لكل ما لا يجب من الصفات تاخر عن الوجود اي وجود الموصوف كالوجود فانه على تقدير كونه زائدا يجب ان يكون من المقولات الثانية اذ لا يجب ان يكون ثبوته للماهية متاخر عن وجودها بل يتبع ذلك في الحديث والثانية والعرضية واما في صفات لا يجب تاخرها عن وجود موصوفا في الخارج فيجب ان يكون اعتباريا اذ لو كانت وجودية لجاز ان تصادف الماهية حال عدمها في الخارج صفة موجودة فيه وانه بالضرورة فهذا الذي ذكرناه من القاعدتين ضابطه واصلها في شمول لمواد متعددة اعطينا كما هي احرازها لكونه التكرار عننا فاحفظ به واعتبر بشانه واشتغل في تلك المواد المندرجة فيه ليستكشف عندك حال الامور الاعتبارية واعلم ان من اي الوجوب والامكان والامتناع التي هي في غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا في العقل والترك وموادها بحسب نفس الامر وذلك لان

في الامور الخارجية المرتبة الموجودة معا فلو تقدمت فانه لو وجد فرد منه تقدم ذلك الفرد والامكان فيكون الفرد حادنا مسبوقا بالعدم ولا شك ان التقدم صفة لازمة لا يتصور ان يتقدم موصوفا عنها فاذا كانت مسبقة بالعدم كان الموصوف ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم والحديث فانه لو وجد فرد منه حدث والامكان قريبا فاما في اول ما تقدم فيكون الحادث قديما والبقاء فانه لو وجد بقاء والا لا نصف بالبقاء واذا كان البقاء فانما يمكن البقاء باقيا والموصوفية فانه لو وجدت كانت الماهية موصوفة بها فتكون متماثل موصوفة اخرى والوحدة فانه لو وجدت كانت واحدة والا كانت كثيرة فتقسم الوحدة والتعريف فانه لو وجد كان له عين اخرى وقس على هذا فيلزم من كون منه الامور واما في وجودية ذلك التسلسل الباطل قال المحقق في المنع ما ذكرناه ان وجوب الوجوب نفسه وتلخيصه ان ما حقيقة غير الوجوب فانه لا يكون واجبا الا بوجوب يقوم به واما الذي حققه الوجوب فانه واجب لانه لا بوجوب زائد على ذاته وكذلك القدم فانه قدم بذاته لا بقديم زائد عليه قائم به كما في غير من المفومات وكذا الحال في نظايرها منه في القواعد الاولى واما الثانية فمن قوله وكذا كراي وكذا اعتباري ايضا لكل ما لا يجب من الصفات تاخر عن الوجود اي وجود الموصوف كالوجود فانه على تقدير كونه زائدا يجب ان يكون من المقولات الثانية اذ لا يجب ان يكون ثبوته للماهية متاخر عن وجودها بل يتبع ذلك في الحديث والثانية والعرضية واما في صفات لا يجب تاخرها عن وجود موصوفا في الخارج فيجب ان يكون اعتباريا اذ لو كانت وجودية لجاز ان تصادف الماهية حال عدمها في الخارج صفة موجودة فيه وانه بالضرورة فهذا الذي ذكرناه من القاعدتين ضابطه واصلها في شمول لمواد متعددة اعطينا كما هي احرازها لكونه التكرار عننا فاحفظ به واعتبر بشانه واشتغل في تلك المواد المندرجة فيه ليستكشف عندك حال الامور الاعتبارية واعلم ان من اي الوجوب والامكان والامتناع التي هي في غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا في العقل والترك وموادها بحسب نفس الامر وذلك لان

هذا هو الوجه الثالث في بيان ان الوجود لا يتصور الا في ذاته
 والواجب لا يتصور الا في ذاته والواجب لا يتصور الا في ذاته
 والواجب لا يتصور الا في ذاته والواجب لا يتصور الا في ذاته

الواجب واللا وجوب وكذا الاستناع واللا امتناع وسرور من معاني الخارج والستر في ذلك انكر اذا اعتبر ثبوت
 مفهوم الوجوب فلا شيء كان في نفسه رغب ثبوت له فلا يتصور ولا يرتفعان واذا اعتبر وجود مفهوم الوجوب
 في نفسه كان في نفسه رغب وجوده في نفسه فلا يتصوران ايضا ولا يرتفعان وليس يتصور وجود الوجوب في نفسه وجود
 مفهوم الوجود في نفسه حتى يلزم من عدمية الوجود اعني ارتفاع وجوده في نفسه ان يكون الوجوب
 موجودا في نفسه الوجه الثالث هو ان لا يكون الوجود في الامكان لا في الامكان في نفسه بل في الامكان
 واحد لعدم التمايز بين العدميات فلا يكون فرق بين الامكان المنفي وبقا الامكان فلو كان الامكان عدميا لم يكن
 الممكن ممكنا وكذا نقول لا فرق بين قولنا وجوب لا وجود له وقولنا لا وجوب له وهذا الوجه قريب من الوجه الاول
 لان حصولها لا يتصور الا في الامكان او الوجوب امر عدميا لم يكن الممكن ممكنا او الوجوب واجبا لان الملازمة
 متساوية بين العدم لا تتحقق الا باعتبار العقل ومنها بان العدم لا يميز بينها والصدق هو الصدق فيقول
 امتناعه لا ولا امتناع له واحد وكذا عدمه لا ولا عدم له واحد ايضا فلو كان الامتناع او العدم عدميا لم يكن الممكن
 متمنعا او المعدوم معدوما والحال ان يقال قولنا الامكان لا معناه انه متصف بصفة عدمية في الامكان وقولنا
 لا امكان لا معناه سلب لكل الصفة العدمية عنه وكان فرق بين انصاف بصفة ثبوتية وبين سلب انصاف
 بها كذلك ايضا فرق بين الانصاف بصفة عدمية وبين سلب الانصاف بها وليس معنى الوجوب مخصوصة
 بالوجوب والامكان في كل طرد كما في كل ما حاد اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي تنصف
 بها الاشياء في نفس الامر كالوجود والحصول والعدم وغير ذلك مما ذكرناه في مقابلة بعض ما يرد على وجوب
 الوجوب والامكان وبعضها على عدمية اشار الى قانون يتوصل به الى نفي الاشياء التي تختلف فيها وذكرنا هذا في
 مقابلة فقال شئت في شيء فقل موافقا وجودي او عدمي ان اذا اردت نفي شيء كان الوجوب مثلا فقل لا وجوب
 اذ لو كان وجوبه فاما ان يكون وجوديا او عدميا وكلاهما باطلا كونه وجوديا فبذلك كونه عدميا اولاه لو وجد
 الوجوب مثلا لكان اما زائدا على ذات الوجوب ولا يكون زائدا على ذاته اولاه لو وجد لكان وجودا اما زائدا على ما يمتنع
 او لا يكون زائدا عليها ونسبها كلاما من الزيادة وعدمها بدليل ما فيه او كونه عدميا فبذلك كونه وجوديا فبذلك كونه
 مشتركا بين متعيني اواقام بكنك نعيم بنى صميمه اواقام كفوك لكان الوجود موجودا لكان اما واجبا او ممكنا
 وكلاهما باطل وكقول كبرانية لا يجوز زوال العالم بل هو باق لان زواله الكاف دواله اما بنفسه او بامر عدي كعدم الشرط
 او وجودي موجب كطيران الصدا واختار والحق في اوبن من متعابلي في نفسه كان يقال لو كان العالم موجودا
 لكان اما قديما او حادا وناو بطل كل واحد بدليل ما فيه وتغير من سيم القوم في الاشياء التي يرومون فيها من مثلا
 القبول الذي يهناك عليه على وجه كافي فنتركها الى ترك كل شعبة الكثرة ولا نتركها في مواضعها لانه لا في ذلك كثر من
 الشبهة فانه انظر الى المنع وذكرنا ثانيا نظرا الى اللفظ عندك بعد الوقوف على هذا العام ايرادا وباطلا اظرف
 التام يعني قد يهناك على ما خذ ايرادا وباطلا على وجه كلي قانوني في وجوده فذلك على ذلك الخاطا سهل عليك ايرادا
 وباطلا فلا حاجة بنا الى التفرع بها في مواضعها قال الميداني قوله على طرف التمام مثل ضرب في سهولة الحاجة وفقر
 الغرام والتمام ثبت ضعيف بغيره خصائص البعوت من التعقب الى فرقها يقال انه ثبت على قدر قامة الدوا

هذا هو الوجه الرابع في بيان ان الوجود لا يتصور الا في ذاته
 والواجب لا يتصور الا في ذاته والواجب لا يتصور الا في ذاته

المفهوم الثالث في بيان ان الوجوب لذاته ومن جهة اخرى انه في الوجوب لذاته لا يكون واجبا بالغير واللازم من
 ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب المعلول عند ارتفاع العلة فلم يكن الوجوب لذاته واجبا لذاته من غير ان يلائم لارتفاع
 ارتفاعه من ارتفاع ذلك الغير بالجزم وكذا اذا لم يكن ذاته مقتضية لوجوده اقتضاها لارتفاعه وارتفاعه لارتفاعه من
 ارتفاع العلة اذا كانت مضمومة في الوجود الذي ارتفع اما اذا كانت له علة اخرى فلا واعتبارها بما كان ارتفاع
 ذلك الغير محال والحق ان جاز ان يتزام الحال والوجوب ان ثبوت الوجود له لكان مقتضى ذاته امتناعا تاما يتصور ان يكون
 ذلك الثبوت معللا بغيره واللازم توارر العلة على معلول واحد وموضوع فاذا فرض ان العلة معلل بالغير لم يكن معللا لذاته بل
 بغيره الغير فخطا لا يكون واجبا لذاته بل يلزم من ارتفاعه الذي هو ممكن في نفسه الامتناع بغيره والواجب ارتفاعه قطعا واما
 بغيره الدليل فيجاب بان الوجوب لذاته لا يحتاج الى غير الوجود وجودا الى غير الوجوب اخيرا ما يحتاج فيه الى الاحتجاج والاحتجاج
 لذاته في ذاته ووجوده الى جزئية حسب نفس الامر وجزء الشيء ليس والمحتاج في نفس الامر الى الغير كمن لا يحتاج
 الى الغير مطلقا ممكنا متصور بل يحتاج الى العلة هو الممكن ان سلم ان المحتاج الى الغير على الاطلاق ممكن لكن جميع اجزاء
 من ذاته لا غير فلا يخرج الاحتجاج اليها الى الاجزاء كلها عن كونه بحيث يجب وجوده لذاته لا يقول جميع اجزائه وان
 ذاته كل واحد من اجزائه ليس ذاته بل غير واذا كان مركبا فلا يكون من دون ملاحظة الغير الذي هو كل واحد من اجزائه كما
 في وجوده بل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجا الى غير فلا يكون واجبا وثالثها لو كان الوجوب وجوديا او وجودا
 في الخارج لم يكن زائدا على ما يمتنع الى ما يمتنع بل كان عينها لا امتناع للغير واللا وان لم يكن كذلك لكان زائدا على
 ما يمتنع لكان الوجوب الموجود محتاجا الى ما يمتنع اذ لا بد ان يكون عارضا فليعلمها والعارض محتاج في وجوده الى
 معروضه فيكون ممكنا مستندا الى علة ومعلولها الى ما يمتنع الوجوب لا امتناع لتعليل الغير بالواجب والاحتجاج بالواجب في وجوبه
 الى علة مغايرة لما يمتنع فلا يكون واجبا وجوبا ذاتيا منف ومالم يجب المعلول من علة لا يوجد لاستمر منه في الامكان
 الموجود لا بد من وجوب سابق على وجوده مستفاد من علة ومالم يجب العلة لا يجب المعلول عنها وذكرنا لان وجوب
 المعلول مستفاد من وجود العلة قطعا ووجوده فامشأ عن وجوبها فان الشيء ما يجب وجوده اما لذاته او لغيره فوجوده
 فوجود المعلول متأخر عن وجوب العلة بترتيب فيكون وجوده متأخر عن وجوبها عارضا بترتيب فيكون وجوب
 المامية قبل وجوبها بترتيب منف لا يقال هذا معارضا بانه الى الوجوب نسبة والنسبة متأخر عن المتسبين
 قطعا فيكون الوجوب متأخر عن ما يمتنع الوجوب فلا يكون عينها بل زائدا عليها لا نقول اما حكمنا بكونه نفس المامية
 لا مطلقا بل على تقدير كونه موجودا او كونه نسبة بنا في الغرض المذكور وهو كونه موجودا لان النسبة عند العوض
 اعتبارية لا وجود لها فلا يكون كلامكم معارضا لكلامنا ورايعها انه لا يكون الوجوب مشتركا بين اثنين لانه
 نفس المامية فلو كان مشتركا بينهما لكان نفس ما يمتنع والمشتري كان في المامية ليدان بتمايز اثنين يلزم من كونها
 من المامية والتعين وان في الامر من امتناع تركب الوجوب لا يقال لانه نفس المامية ليدان بتمايز اثنين يلزم من كونها
 فلا يلزم تركب الوجوب لاننا نقول المدة في الوجود لا يكون الوجوب وجودا مشتركيا وقد بينا انه لو كان وجودا
 كان نفس المامية واللاظهار ان حال هذا الحكم على ما كان التوحيد ليطر امتناع الاشارة الى مطلق المفهوم والواجب

هذا هو الوجه الخامس في بيان ان الوجود لا يتصور الا في ذاته
 والواجب لا يتصور الا في ذاته والواجب لا يتصور الا في ذاته

ان كان العارضا

في اثبات الممكن لذاته ومن ايضا اربعة احكام قال الحكم الاول ان الممكن ان لا يكون له وجود في ذاته ومنه كونه في كون الامكان
اشياء منهجهان الاول دعوى الضرورة فان الممكن ما يتساوى طرفاه في وجوده وعدمه بالنظر في ذاته ومنه كونه في كون الامكان
الذي هو في ذاته مساوي محو ما للممكن في السبب ان لا يتخرج احد طرفيه على الآخر الا بالاعتبار للممكن من جهة احدهما على الآخر
والحكم بغير تصورهما في تصور الموضوع الذي هو معنى امكان الممكن وتصور المحمول الذي هو معنى كونه محمولا الى السبب
ضروري حكم به برهنة العقل بجزء ملاحظته النسبة بينهما او لذكر محرم به الصبيان الذين لهم ادنى تمييز لا يرى ان كونه
الميزان او اتساوي لثباتها وقال قائل ترجح احد طرفيها على الاخر بل امر من خارج لم يقبله صبي مميز وعلم بطلان برهنة
فالحكم بان احكام التساوي بين لا يتخرج على الآخر الا بالاعتبار محرم به عند بلانظر وكسب وهذا معنى كون الامكان محمولا الى السبب
بل الحكم بالاحتياج في التساوي بين الامر من كون في طبع الالهام ايضا ولذا تنقصر من صوت المشتب فانه لما كان
وجود الصوت وعدمه متساويين بالنسبة الى ذات الصوت تخيلت الالهام من جهة وجوده على عدمه ان هناك
مخرج اخر عليه فتفتتت وعربت منه قلنا ذلك اي نفورنا لحدوثه لا لامكانه فانه لما حارفت الصوت بعد عدمه فالت
الالهام ان لا بد له من مخرج لا انما تجتسب تساوي طرفي الصوت وان لا يربطها من مخرج فان قيل لو كان الحكم بالامكان
مخرج الى السبب المؤثر ضروريا او ليا كما زعم لم يكن بينه وبين قولنا ان الصوت يصف الاثنين طرفي ذاتها وبين
الاوليات ولم يختلف ايضا فيه العقلاء لان بدهية عقولهم حكمة يبرح قلنا قد جوا به وموان الفرق والتفاوت
ليس باعتبار الزم واحتمال التقيض بل بمولفقا وت في جريد الطرفين او الالف والحادثة بسبب كثرة وقوع تصور
طرفي احد الطرفين دون تصور الآخر وان جوز ان يلائف في الالهام في قولهم كيف وقد انكر طائفة من الالهيات
راسا فان قيل اكثر العقلاء قالوا بخلافه حيث جوزوا رجحان احد طرفي الممكن بلا سبب مخرج في مواضع كثيرة ولا شك ان اكثر
العقلاء لا يقدرون على انكار الحكم الالهام في المسكون بل المليون فاطمة حكموا بخلافه في تخصيص الالهام بوقتة الذي
اوجده فيه بلا مخرج محقق من ان سائر الاوقات متساوية في صحة الوجود فيها والناظر في الفرض عن افعال الالهام
قالوا بخلافه في تخصيص كل فعل من افعال العباد حكم بخصوصه كالوجوب والحرم والتدبير والكرامة مع ان تلك الافعال
متساوية عندهم في صحة تعلق الامكان بها والمعتبرة خالفوه في تعلق القووة بالشئ مع ان نسبتها الى الضدين اي الى كل الشئ
وضوح سواء وفي اختلاف الزوايا والصفات مع تساويها في الزاوية التي تمام ما يتساوى عندهم والكماء خالفوه ايضا
في اختصاص الحكم بالكرامة الى جهة كالفرب او الشرف مثلا مع تساوي جميع الالهات في قبول حركته وعلى سرعة مخصوصة
او بطور معين مع تساوي نسبة حركته اليها وعلى قطبين معينتين مع مساواتها في قبول القطبية لكل نقطتين متقابلتين على
الخط في اختصاص الكواكب بمواضعها المقيمة المتساوية للمواضع الاخرى في اختصاصها على ان التخرج بقدرها من الغلظ والرق
قلنا لم يقل احد من العقلاء المذكورين بان احد طرفي الممكن يتخرج بلا مخرج ثم يلزمهم ذلك بعض احكامهم التي حكموا بها وكنتهم
ولا يقولون به بل يتناولون الجواب ليعترض عنهم القول بوقوع احد طرفي الممكن بلا سبب قوتية كانت الاجوبة او الضعيفة
مركزية في عقولهم بطلانها والى احتلالها في ذهنهم باسرها ولا جزاء على التزامهم بعضهم وسفقتها اي تلك الاجوبة القوتية
والضعيفة في مواضعها مما سجد عليك في الكتاب المنهج الثاني في اثبات الاستدلال عليه وفي طرق الاول المادية الممكنة
مقتضية للتساوي في الوجود والعدم بالقياس اليها فلو وقع احدهما لا مخرج من خارج كان ذلك الطرف الواقع راجحا

في السبب المؤثر ضروريا او ليا كما زعم لم يكن بينه وبين قولنا ان الصوت يصف الاثنين طرفي ذاتها وبين



واولها من الطرفين الاخر فلا يكون مساويا له وهو خلاف المفروض الذي هو تساويها بالنسبة الى مادية الممكن في شاقطين
قلنا انما يتساوى في المفروض الذي هو التساوي في انفسها والذات كراي ذلك الطرف الواقع لان من شاقطين الطرفين ان
ذات الممكن لا يتغير هذا ولا ذلك فتتغيره انفسها والذات احدهما لا يحصل اي حصول احداهما لا يلزمه الخلق الغالب بالاثبات
وان احكام التساوي بين يتبع ملاحظتها اصل الطريق الثاني واختيار الامام الرازي في الحصول والاربعين لا بد للممكن قبل الوجود ان
يتخرج طرف اي يتخرج طرف وجوده على عدمه بحيث يجب لمساويته في ذلك التخرج الواصل الى حد الوجوب من جهة وجودية
لان حصول بعد ما لم يكن فلو جاز ان لا يكون وجوده لما جاز ان لا يكون الحركية بعد السكون والعلم بالحاصل بعد عدمه وجوده بين واقفا
كان التخرج احدا موجودا فله محل موجود لا متناهي فبانه او بعدمه وليس ذلك المحل هو الاقراي الممكن والامكان الا انه موجودا
قبلي لا قبل التخرج السابق عز وجوده فيكون الممكن موجودا قبل وجوده بمرتين في وقت فلا بد من كونه في شاقطين
يقوم به التخرج وهو المحل قبل قلنا لام ان الممكن يجب ان يبرح وجوده قبل الوجود وما سياتي من انه لا بد ان يبرح وجوده الى
حد الوجوب حتى يوجر بين طرفي الالهة وهو المتنازع بين التخرج مع الوجود ووجاز ان يقوم التخرج بالممكن حال كونه
موجودا ولا حاجة الى محل اخر من المورف ايضا ان سكون التخرج سابقا على وجود الممكن فالترجح السابق صفته الوجود فلا يقوم
بغير الامتناع قيام الصفقة بغير موصوفها فلا يتصور قيامه بالمؤثر وللحق ان التخرج والوجوب المتحد لا يجب ان يكون
موجودا لان العدمي قد يتغير ويل معارضا اعتباري يتصف بالممكن حال ما يكون متصورا فلا يستدعي محلا لموجوده
الخارج الطريق الثالث للامام الرازي في ذلك في الاربعين وقد بناء على قول الفلاسفة انه يتنزع عدم الزمان قبل وجوده
او بعد اي يتنزع عدمه مقيدا بهذا القيد ومكان يكون قبل وجوده او بعد لا عدمه مطلقا والامكان واجبا بذاته والاله
وان لم يتنزع كون عدمه قبل وجوده او بعد قبل الزمان اي فيكون تقدم عدمه على وجوده او تنازع عنه بزمان لان التقدم
اذا لم يكن ان يجمع المتنازع كان التقدم زمانيا وتخرج الوجود والعدم لان الزمان حال ما كان معدوما كان موجودا في وجوده
وعدمه معا في وقت فهو الزمان لا متنازع عدمه كذا يجب استمرار وجوده دائما وان كان له زمان تركب من اوقات متعاقبة
فلا يكون وجوده لذاته ماس من استقاله تركب الواجب بالذات خصوصا اذا كانت الاجزاء متعاقبة متعاقبة فوجوده
بالغير فيكون الامكان على الحاجة الى الغير دون الحروف او لا حروف منها ولا يلحق اي هذا الطريق بعد تسليم مقدماته
كون الحروف على الحاجة اوجزها او شرفها ولا تثبت الدعوى الكلاسيكية مطلوبا فان التناهي لا يربح انما كان الزمان
محمولا الى السبب لا يجمع القادة القابلة بان الامكان مطلقا يوجب الى المؤثر لجواز ان يكون ذلك بسبب امر محقق بالزمان
وقد عرفت ان الطريقين الاولين لا يثبتان ايضا فالامم الميتا اي الطريق الواضح المتحد هو المنهج الاول بغير دعوى القووة
المتنوعة عند الجمهور وشبه المتكبرين لكون الممكن محتاجا الى المؤثر عدة اي متعددة كثيرة الشبهة الاولى ان احتياجه الى المؤثر
سواء كان ذلك الاحتياج للمكانة او غير انما يتحقق اذا الممكن تاثير شي في شئ لكنه غير معقول اذ التاثير في الوجود مثلا امكان
الوجود اي وجود الاثر ودعوى لان إيجاد الوجود وتحصيل الحاصل وما حال العدم وهو باطل ايضا لانه لا يجمع للتعقيل وذكر
لان وجود الاثر مع التاثير لا يختلف عنه احصا لا لا كسار مع الكسر والوجود مع الوجود ولا يفرق من التاثير في الوجود
اعني الوجود والعدم كان وجود الاثر ايضا في كل حال فيخرج وجود الاثر وعدمه معا ولا ياتي الاثر حال عدمه
فلم يخص للاجتماع مع كون الحالة ان يكون اثر للموجود ولا اثر له فلا تاثير ولا إيجاد منه ولا ياتي الاثر حال عدمه سحر

في السبب المؤثر ضروريا او ليا كما زعم لم يكن بينه وبين قولنا ان الصوت يصف الاثنين طرفي ذاتها وبين

Handwritten text in a cursive script, likely a signature or a note, located at the bottom of the page.

ما من زمان يموت النبي الثاني وانما هو
 وجوده في كل سلطنة ووجوده في كل
 سلطنة ووجوده في كل سلطنة ووجوده في كل سلطنة
 كان النبوة خارجا سلطنة ووجوده في كل سلطنة
 له في كل سلطنة ووجوده في كل سلطنة ووجوده في كل سلطنة
 وجوده في كل سلطنة ووجوده في كل سلطنة ووجوده في كل سلطنة
 وجوده في كل سلطنة ووجوده في كل سلطنة ووجوده في كل سلطنة
 وجوده في كل سلطنة ووجوده في كل سلطنة ووجوده في كل سلطنة

كان حاصله اننا نقول ان الذات يمكنه حال البقاء ولا تأثير في حالها اعترافهم به فيجب الزات بلا مؤثر فيها فيكون مستقيماً
عنه مع ثبوت امكانها الخروج الى العالم فمما خلا من ذلك الباب انه انما التأثير في الممكن البقاء ليس يحصله الحاصل
والخصيص لا يتحد بل بتأثير من غير ان يكون واما لدوامها فكان وجوده اقل من وجوده فان سمي الدوام مجرداً
لان لم يكن حاصله في اول زمان الوجود وصار الزمان نظرياً لاننا نقول ان التأثير في دوام الوجود الحاصل في الازمان لا يتحد
هو وجوده ابتداءً وانتم تقولون ان التأثير في الوجود الحاصل في الازمان لا يتحد في دوام الوجود الحاصل في الازمان لا يتحد
في ان المراد بلفظ المتحد ما اذا واعلم ان الجواب الاول مذكور في فقر المحصل وليس فيه انما لا تأثير في ذات الممكن حتى يتحد
عليه ما اوردوه المصنف بل فيه ان تأثير المؤثر في امر جدي هو البقاء فانه من الامدادات فهو مؤثر في امر جدي يصار به باقياً
لان الذي كان باقياً ومعناه انه اذا اخذت الذات مع البقاء موصوفاً لم يتصور ان يفيد المؤثر البقاء في هذا الاعتبار
والا لزم تحصيل الحاصل واذا اخذ وحده كان تلو هو متداوياً ولا شك ان البقاء هو دوام الوجود فيكون الزات
باعتبار دوام وجوده مستنداً الى المؤثر ومنه عينه ما اشرع ولا فرق في الازمان في تسمية البقاء الى الدوام فيجدوا في
المقام بالامر عليه في تحقيق المرام ان يقال كما ان التضاف الممكن بالوجود في زمان حده لم يكن مقتضى ذاته
سببه الى وجوده وعدمه كذلك ان تمام ذلك الوجود اليه وبقاءه انما فيه في الزمان الثاني وما بعد ليس مقتضى ذاته
لان استواء سببه الى طرفه امر لازم له في حده ذاته كما السخا لافقنا في الوجود في الزمان الاول في السخا لافقنا واه
ايها في الزمان الثاني كما ان التضاف بالوجود في زمان الحوادث مستنداً الى المؤثر كذلك التضاف في زمانه بعد من كذا
مستنداً اليه ايضا والاول هو انما فيه بالوجود في الزمان الثاني هو انما فيه بقاء الوجود فهو في وجوده ابتداءً وفي
استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيد الوجود ويتركه على معنى انه يحل في تصفيا بالوجود ويريد ذلك التضاف
لا على معنى انه يوجد انما فيه بالوجود ويوجد واما انما فيه بالانقسام واما امران اعتباراً بالوجود لهما
في الخارج وقد ثبتت على معنى التأثير والايضا فيما سبق ومن قال ان التأثير في البقاء في تحصيل الحاصل فقد فهم ان
المؤثر فيحصل في الزمان الثاني اصل الوجود الذي كان حاصله او وسم انه يفيد البقاء ويقتضي الممكن المتأخر
مع بقاءه وكلاهما باطل ومن قال ان التأثير اذا كان في امر متجدد لا يكون تأثيراً في البقاء في البقية فقد توهم ان ذلك المتجدد
وجوده ابتداءً ومعنا باطل لان التأثير في ذلك الوجود الحاصل في الازمان لا يمتد في بقاءه واما الذي هو متجدد
وما يقال من ان المعنى بالتأثير هو استتباع وجود المؤثر وجود الاثر وذكر حاصل حال البقاء فراجع الى ما ذكرناه
من ان وجوده وجوده واما لدوامه فكن من امره على بصيرة لئلا يثبت عليه كماله بتغيير العبارات الشبهة
السادسة لو كان الامكان او الحوادث محتاجاً الى المؤثر كان الحوادث التي نشأ عنها مؤثراً لها وحدها واما
لامكانها فاما ان يقال ذلك المؤثر قد تم فيلزم حدوثها الى حدوث تلك الحوادث في اوقاتها المخصوصة بلا سبب
مخصص لتلك الاوقات بالحدوث من الاوقات السابقة عليها مع كونها متساوية في ذلك المؤثر القديم وجوده
فيها واما ان يقال ذلك المؤثر حادثة فيكون محتاجاً الى مؤثر آخر حادثة ايضا وموجب فلنا المؤثر في الحوادث قد تم
مختاراً عندنا وفعله تابع لارادته وتعلق ارادته بتخصيص الحوادث ببعض الاوقات مع تساويها في الاحتياج الى دفع
بل لم يكن اختياراً واحداً مقدورياً للتساويين على الآخر بلا سبب يدعو اليه فان ذلك هو الكمال في الاختيار والارجح السادس

ثبوت

من الفاعل لا هو مقدورياً بل الآخر الرابع يدعو الى اختياره في كل المعقد في الموقع اي وقوعه احوالاً او بين
بلا سبب مؤثره الثاني مع الحال لانه ترجع احوالاً او بين من طرف الممكن بلا سبب من غير ان يقدريه بطلانه
بالضرورة واما الاول فليس محالاً لانه ترجع من غير من غير من غير داع يدعو الى غير ذات مقتضى بالرجوع والاستحالة فيه
لان المؤثر اذا كان محتاجاً فهو مؤثر في نفسه وفيه بحث وموان الختار وان دفع احد مقدورياً بارادته لكن اذا
كان ارادته لا صرحاً مساوياً لارادته للمؤثر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال لم اتصف باحدى الارادتين دون ثباته بل
ترجع من الارادة الى ارادة اخرى تغلق الكلام اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم يستدل الى شئ فقد خرج من التسلسل
على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بحسب المراتب فان قيل لزم التسلسل في
التعلقات الشبهة السادسة حلة الحوادث التي وجدت الى الآن من حيث هي حلة الاشكال انها حادثة وممكنة فلو
كان الحوادث والامكان محتاجاً الى المؤثر لكان لتلك الحلة على لكن لا على لها والا فاحاطة فممكنون لتلك الحلة داخلية
في الحلة الشاملة لجميع الحوادث بحيث لا يشترطها شئ منها وهي احدى الحلة خارجة عنها لان المؤثر في الحلة لا بد ان يكون
خارجاً عن الاثر فيكون داخلية وخارجية معاً واما فدية مصدره كالا للمؤثر في الوجود ان يؤثر في ذلك القديم
فيها لان تأثيره فيها ان كان قد لزم قدم الحوادث اذ لا يعقل تأخير حقيقته في حصوله اذ لو كان حادثة لزم ان
يتصف القديم بصفة متجددة هي المؤثرية فيكون محتاجة الى مؤثرية اخرى فتنتقل الكلام اليها فيلزم التسلسل والجلاب
انها هي المؤثرية صفة وبنية فحقاً ان المؤثر في حلة الحوادث قد تم وان لم يتأثر متجدداً كلفه صفة ومنية
اعتبارية يتصف بها القديم من غير حاجة الى تأثير اخر فلا تسلسل ولعلنا ان يقول الاتصاف بخاتمة وان كان
امراً عديماً محتاجاً الى مؤثر ومخصص فان قيل الارادة كافية في ذلك فلنا قد مر اننا وجه الاشكال في الشبهة الثامنة
دعوى الضرورة في قدر العبد في مضية الهارب من السج اي يحل بالضرورة ان تدر العبد مؤثر على ارادته
وان فعله صادر عنه ونعلم بالضرورة ايضا ان الهارب من السج اذا عين لظرفين متساويين فانه يتأثر احدهما
بلا مرجع لانه مع شدة احتياجه الى الفرار يستحيل منه ان يقف ويتفكر في رجحان احدهما على الآخر وكذا الحال في العطشان اذا
حضر عنده قدحان من الماء متساويان فقد وجد ممكن حادثة بلا سبب والجواب ما قد مر من ان مثل ذلك
ترجع من فاعله محتاجاً الى داع وليس مستحيل واما الحال في ترجع احد طرفي الممكن بلا سبب من غير ان يقدريه
ايضا فلهذا الجواب خاتمة للبحث الاول من الجاهات الممكن قال المتكلمون الحق في السبب المؤثر
الامكان لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود او في الحوادث اذ ما حقيقته لا تفي بذلك فاذا
خرجت الى الوجود زالت الحاجة ولها سابق بعد زوال المؤثر كقها البناء بعد زوال البقاء وايضا اذا لاحظ العقل
حدوث شئ طلب علته وان لم يلاحظ مع شئ اخر وايضا لو كان الحق مولا الامكان لا يوجب في جانب العدم فيلزم ان يكون
الاعدام الازلي معلقة مع كونها مستمرة والكلام مستور منه اما الاول فلانه ليس كاشية الممكن خروجه من العدم الى الوجود
سمى بالحدوث والالكانت حالة الخروجه عارية عنها محال ليس لها الا الاتصاف بالعدم او الاتصاف بالوجود
فاحتياجها الى المؤثر في هذا الاتصاف وقصة البناء كاذبة فان البناء ليس على موجبة البناء حقيقة وكلامنا في العلة
الموجبة بل هو محرك يبع مثلاً على الحركات الآلات من الخشب واللبان وتلك الحركات على معنى لا وضاع

الاخرى

مخصوصة بين تلك الآلات وبكل الاوضاع مستند الى علته فاعلية غير تلك الحركات المستند الى حركتها فلا بد من
شيء منها واما الثاني فلان العقل لوجوده وجودا ذاتيا لا لطلبه اصله فلهذا لم يترك الطلب لملاحظة امكانه
من ملاحظة انصافه بالعدم او بالوجود ثانيا واما الثالث فلما عرفت جواب الشبهة الرابعة من ان عدم الحلول
لعدم العلة وان كانا مستمرين وقيل الموجه الى المؤثر هو الامكان مع الحوادث فيكون كل منهما جزءا من العلة المحركة
وقيل الموجه هو الامكان بشرط الحوادث فيكون الامكان علة محوجة بالحادث بشرط العلية وتأثيرها في الوجود ليس الزوابع
السابقين يقتضي اعتبار كل من الامكان والحادث فيجب الحوادث اما شرط او شرط او قيل الكل اي كل واحد من الاقوال
الثلاثة ضعيف قال الامام الرازي لان الحوادث صفة للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون
صفة قطعا فتساخر الحوادث عن الوجود لان صفة الشيء متاخر عن وجوده متاخر عن تأثير العلة اي عن الوجود
من الحاجة لان الشيء اذا لم يتحقق في نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثره فيه كما في الواجب والمتحقق المتأخر عن علته الحاجة بالضرورة
فيلزم على تقدير كون الحوادث علة الحاجة او جزءا منها او شرطها تأخر عن نفسه براتب اربع على التقدير الاول والثالث
وعلى التقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها والآخر في العبادات لن يقال فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب الكمال
في كونه واحدا قال المحقق ولا يخفى انه اي ما ذكر من هذا التعليل مخالفا لمقتضى اشياء من اشتباه الامور الزمنية بالارادية
وتسوية ما منتهى لانهم لم يريدوا بقولهم ان الحوادث علة الحاجة او جزءا منها او شرطها الا ان حكم العقل بالحاجة بلا حجة لا بد
اما وجد اوج الامكان وتساخر الحوادث فيه لان الحوادث علة في الخارج الحاجة في وجود الحوادث في الخارج او الاضحية بالحاجة
فيه ثانيا لان الحوادث والحاجة امران اعتباريان فكيف يتصور كون احدهما علة للآخر في الخارج حتى يرد عليه انه يلزم منه
تقدم الشيء على نفسه براتب ونحن نقول ان قولنا الممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر فقيضية صادقة في نفس الامر فيكون
الممكن موضوعا في حيز ذاته الحاجة الى غيره وكان انصاف الشيء بالصفات الوجودية محتاج الى العلة في ذات الوصف
او غيره كذلك انصافه بالصفات العدمية محتاج اليها والغرض ان الوجودية محتاج الى العلة في وجوده ايضا وان
العدمية او لا وجود لها الا برأيه اذ قيل لم ينصف زير العلي كان سوالا مقبولا عند العقلاء بخلاف لو قيل لان
شيء وجوده ينفرد ولا يجوز ان يحلل انصاف الشيء بوصف من الاوصاف الشبوتية باتصافه ببعض آخر منها كقول
يجوز ان يحلل انصافه ببعض الاعتبارات باتصافه ببعض آخر منها وكان الحكم على صفته موصوفة بالتقدم على
معلولاته كقولنا متاخر عن وجوده ايضا اذ عرفت هذا المقصود في هذا المقام بان علة انصاف الممكن بالحاجة
في نفس الامر ما اقترب القربا الى ان تلك العلة هي انصافه بالامكان وذو جب جمهور المتأخرين الى انها انصافه
بالحوادث ووجه اوسع غير هذا فلو علم ان انصاف الحوادث بالحوادث في نفس الامر متاخر بالزات عن انصافه
بالوجودية وانصافه بالوجود متاخر كذلك عن الوجود وهو ايضا كذلك متاخر عن احتياجه فلا يمكن ان يكون
بالحوادث علة لانصافه بالحاجة وهذا الكلام منتهى لا مخالطة فيه اصلا اذ لم يرد به ان خلق الامور موجودات
خارجية وبعضها علل لبعض في الخارج حتى يكون من قبيل تشريك الاعتبارات منزلة للقياسيات بل ان
امور اعتبارية لا حاجة لها الى علة في وجودها كقولنا الاشياء متصفه بها في نفس الامر فلا بد من انصاف من علة
متقدمة على معلولها بحسب نفس الامر كما مر واما قوله لانهم لم يريدوا الى فان اراد به ان الحوادث علة حكم العقل بالحاجة

مع كونه علة الحاجة في نفس الامر ومن الخارج كما حققناه كان الدور لازما قطعيا وان اراد انه عليه الحكم والتصديق بالحاجة
فقط لم يكن له تعليل بهذا المقام او المقصود منه بيان علة الحاجة لا بيان التصديق بها كما لا يخفى فان قيل الامكان
متاخر ايضا عن الوجود لانه كيفية النسبة الوجود الى الحاجة فيمتاخر عنها بالحادث فلهذا الامكان متاخر عن الحاجة فيمتاخر
وعن مفهوم الوجود ايضا لكنه ليس متاخر عن كون الحاجة موجودة ولهذا تسمى الحاجة موجودة ووجودها بالامكان
قبل ان يتصف به واما الحوادث فلا توصف به بالحاجة ولا وجودها بالاحالة كونها موجودة وثانيتها اي ثانی
الاحتياج الممكن الى الامكان احد الطرفين الى الوجود والعدم اولى به لانه فان قلت هذا الوجه قائلان فيه لان الممكن هو
الذي يتساوى طرفاه بالنظر الى ذاته فلا يتصور ان يكون احدهما اولى به لانه والامكان متساويان قلت الممكن متاخر
من النسبة موصوفا لا متحقق وجوده انتقضا تاما يستحيل معه انشكال الوجود عنه كالموجب ولا يتصور ايضا عدمه كالممكن
كما تمتنع وليس يلزم من هذا تساوي طرفيه لانه لا يتصور ان يكون احدهما اولى به لانه لا يجوز ان يكون احدهما اولى به
اولوية غير اصله الى حد الوجوب ومنهم من جوز فكذلك يكون احدهما اولى به لانه لا يجوز ان يكون احدهما اولى به
استقامة اي غير الثاني كما ذكره الزمان والصوت وعواضله الاول لان عدمه اولى به بالاحتياج بقاؤه وورود الوجود
غير البقاء وغير مستلزم له واما علة كل الاشياء لاقتضاها التقتض في التجرد ليست قابلية للبقاء مع تساوي نسبتها
الى اصل الوجود والعدم وقيل بعضهم بعدمه اولى بالممكنات كلها اذ يتكفل له عدمها انتقضا جزئيا من علته ولا يتحقق
وجودها لا يتحقق جميع اجزائها علته فالعدم اسهل وقوعا ومورد ومان سهولة عدمها بالنظر الى غير ما لا يقتضي اولوية
لذاته وقيل بعضهم اذا وجد المؤثر في عدمه الشرط كان الوجود اولى بالممكن من عدمه واذا عدم المؤثر وجد الشرط كان
العدم اولى به وقيل اذا وجد العلة فالوجود اولى والا فالعدم وضا وضا لان كل الاولوية مستند الى الغير الى
ذات الممكن وانما اى كون احدهما اولى به لانه باطل لان الطرف الآخر ان اشبع بسبب تلك الاولوية الشائنة من
ذات الممكن كان هذا الطرف الاولي لذاته واجبا فيصير الممكن اما واجبا للوجود لذاته او واجبا لعدم لذاته
والا اى وان لم يتبع الطرف الآخر فاما ان يقع الطرف الآخر بلا علة وانما هو برأيه لان المتبوع وقوعه بلا علة
اولى بان يتبع وقوعه بلا علة واما ان يتبع الطرف الآخر بغيره اى بثبوت الاولوية للطرف الاولي يتوقف على عدم
العلة في الطرف الآخر ضرورة اذ مع وجود تلك العلة يكون الطرف الآخر راجحا واولى والا لم يكن علة له فلا يكون
تلك الاولوية الثابتة للطرف الاولي ثابتة لذاته الى ذات الممكن وحينئذ يكون تلك الاولوية ثابتة لذاته مع انصاف
وذلك لعدم اليه والمفروض خلافه وموان الاولوية ناشئة من ذات الممكن ووجه الدلالة البحث ما هنا فان قيل
اذا جوزتم حصول الاولوية لاحد الطرفين من الزات مع انصاف عدم علة الطرف الآخر اليه فلتفرض ان ذلك الطرف
هو الوجود فيصير اولى بسبب انصاف عدم علة الوجود الى ذات الممكن والاستحالة في وقوع الطرف الرابع فيمكن في
وقوع الوجود وعدمه بسبب انصاف عدمه الى ذات الممكن وانما اى ما ذكر من كون عدمه بسبب عدمه كافي في وجوده
يقضي عن وجود المؤثر في الممكنات الموجودة في باب اثبات وجود الصانع قلنا بسبب عدمه لان اعدام
المعلولات مستند الى اعدام عللها فعدمه اى عدمه بسبب عدمه ووجوده لان عدمه وجوده قطعا وكما هو
ومما استند وجوده الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم والاعل وجود الصانع وثالثها اي ثالث تلك الابحاث الممكن

وايضاً يحدث الممكن المقدور مع بقا الوجود امتناع المقدورية لان الموجود يتبع ان يكون معقولا لا يتصل
بالاصل بعد مكانه اي بعد مكانه مقدور بته حال حروته وصدور عن القادر فقدر ان المكان الذي يعمد ما كان حاصله
له فلا يكون لازما والجواب عن الاول ان الزلية الامكان ثابتة وهي غير امتناع الازلية وغير مستلزمية له ولا اقلنا
امكانه اذ لم يثبت لانا ان الازل نظرنا الامكان فيعلم ان يكون في كل شيء منصفه بالامكان امتناعا مستمرا
غير موقوف بعدم الانتفاء وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لما فيه الممكن وموثبات العالم والمواضع
اليومية والفاعلية الباري تعالى ايضا واذا قلنا ان الزلية ممكنة كان الازل نظرنا الوجود على معنيين وجوده المستمر
الذي لا يكون موقفا بعدم ممكن ومن العلوم ان الاول يستلزم الثاني لوان كان يكون وجودا في الشيء في الحلة
ممكنا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل امتناعا ولا يلزم من هذا ان يكون في كل شيء
من قبيل المتعدي دون المتعدي لان المتعدي هو الذي لا يتقبل الوجود بوجه من الوجوه منزها الى طور تركب
القوم تامه في ذاته بحت وموان امكانه اذ كان مستمرا اذ لا يمكن موقوفه ذاتا مانعا من قبول الوجود في شيء من
اجزاء الازل فيكون عدم متعدي منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يتبع من امتناعه في
شيء منها بل جاز امتناعه به في كل منها لا بلفظ قط بل ومثاق ايضا وجواز امتناعه به في كل منها بما هو ممكن ان يتصاف بالوجود
المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فارزلية الامكان مستلزمية له انما امتنع الازلية بسبب الغير
وذلك لان في الامكان الزاتي مثلا الحادث يمكن ان يمتنع بالنظر الى ذاته من حيث هو ويتبع اذا اخذنا الحادث مقبولا بوجه
فوات الحادث من حيث هو امكانه اذ لا زلية ممكنة ايضا واذا اخذنا غير الحادث لم يكن له هذا الوجه
اصلا لان الحادث امر اعتباري يستحيل وجوده فالحجج مع من حيث هو متعدي الامكان فان قلت نحن نأخذ الحادث
لا وجود بل بالحادث على انه قد لا يجد ونقول انه متعدي الازل ويمكن في الازل قلت الامكان الزاتي يعتبر بالذات
التي هي من حيث هو فاذا اخذنا الحادث وحده او ذات المجموع فقد عرفت حالها وان اخذنا ذات الحادث مقبلا
بقيد خارج لم يتصور مكان الامكان ذاته اذ ليس ان يمكن بالغير على كل الوجوه والمتعدي بالغير والارتفاع في الوجود
والامتناع بالغير لا يعرضان للممكن والامتناع فيه لان الممكن هو الذي لا يتعدي الوجود والعدم ونسبته اليها على سواء بالنظر الى
ذاته فاذا وجد على صفة فوجب به امتناع الطرف الآخر بغير ذلك باستواء نسبتها الى ذاته واما الامكان بالغير فلا يجوز
عروضه للممكن بالذات لان استواء طرفيه ما كان ثابتا بالنظر الى ذاته لم يتصور شيئا له بواسطة الغير والتوارد على كل شيء
شي واحد ولا عروضا للعاجب او المتعدي والامتناع الوجود والعدم واجبا فيلزم الانقلاب ومثاق الى الجواب عن
الثاني انه ان يكون المقدور مقدورا او اعتبارا فلا يوصف بامكان الوجود حتى يتصور زواله وان وصف بالامكان
من حيث وقوعه صفة لغيره فعارض لمن الامتناع غير الامتناع الذي بل هو امتناع ناش من اخذ المقدور مع الوجود فلا
ينافي الامكان الذي مع انه قد ثبت فيما سبق ان الباقي حال قابلية مقدور ومحتاج الى مؤثر يفيض البقاء والدوام فلا يكون
امكان المقدورية بل اوسع وجود المقدور المقصود الخامس في اجابات العدم وهي اجابات في راجعة اليها احدها
انه في القديم لا يستلزم القادر المحتمل ان يكون اثره صادقا منه اتفاقا من المتكلمين وغيرهم والحكايا اسندوا الى
الذي هو العالم على رايهم ان الفاعل الذي هو الله تعالى لا يعتقد انه موجود بالاعتقاد بل بالاختيار ولو اعتقدوا كونه

هذا هو المقصود من قوله
فان كان الامكان مستمرا
فلا يكون له وجود في
الزمان بل هو وجود
في الوجود المستمر
فلا يكون له وجود في
الزمان بل هو وجود
في الوجود المستمر

ايضا

لا يحتاج الى العلم المؤثر في وجوده كما هو كون الاولوية الناشئة من تلك العلم اذ لم يتصل الى حد الوجود غير كافي
ومتعدي لانه اذا صار الوجود بسبب تلك العلم اولى بلا وجوب وكان ذلك كافي في وقوعه فلتفرض مع تلك الاولوية
الوجود في وقت العدم في وقت اخر فان لم يكن اختصاصا من الوقتين بالوجود لم يمتنع ان يكون في الآخر لم يمتنع ان
المتساويين بلا سبب واذا كان لم يمتنع ان يكون في الاولوية الشاملة للوقتين كافي في وقوعه والمقدور خلافا
الاولوية لانتفاء الامن العلم التامة لانه متى فقد جزء من اجزائها كان العدم اولى فاذا فرض ان اختصاصا من احوال
الوقتين لم يمتنع ان يكون في الآخر لم يكن العلم التامة علم تامة فقد ثبت ان الاولوية وجودا غير كافي في وقوعه
الممكن من علمه حيث يستحيل خلفه في الوجود وهو وجوبه السابق على وجوده لانه وجب اول الوجود من علمه
فوجدتم انه اذا وجد بشرط الوجود واخذ مع متعدي عدمه والاجاز اجاز عدمه مع وجوده وانه وجوبه لا احوال
فانه وجبا ولا فاشع عدمه وجب وجوده فلهذا قلنا ان الممكن الموجود وجوبا بل بغير ان يكون وجوده
بالنظر الى وجود العلم والثاني بالنظر الى وجود الممكن واخر مع فلا ينافيان الامكان الذي لانه بالنظر الى ذات الممكن
قطع النظر عن كون علمه موجودا وكذا عن كونه موجودا وتبين على ذلك حال الممكن المعروض فانه محض بافتراض
احدهما من عدم علمه وجوده والثاني من عدمه ورايتها ان الامكان لازم للمانية الممكنة لا يجوز ان يكون علمه امتناعا
خلق المانية عنه فينتقل الممكن متعديا او واجبا ان كان خلقا عنه بزمانها او بالعكس ان يتقلب المتعدي والواجب
ممكن ان كان خلقا عنه بزمانها بعد ما لم يكن وانه ان جاز خلقا عنه على احوال الوجهين شقي الامان عن العدم ورات
فيرتفع الوقت من حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات لجواز انقلاب بعضها
الى بعض في وقتها فيكون علمه بالطلان لان الوجوب والامتناع والامكان المستند الى ذوات الاشياء في انفسها
لا يتصور انفسها كما هي عليها والامتناع في كل الزوايا في كل الزوايا في مقتضياتها من حيث هي وبما هي على
على لزوم الامكان لما فيه الممكن بان الامكان ان لم يكن لازما لها بل صادقا فتقول ان حدوث الامكان لها واتصافها به
ان يكون الامر يقتضي ذلك الاتصاف ومعاى الامكان باعتبار وقوع صفة لها يمكن لحدوثه بهذا الاعتبار واستتاده
ان الغير فيكون الامكان فيتمسك الامكانات الى غير النهاية او لا يكون حدوث الامكان لها الامر يقتضيه
تتبع الصانع الى لا يثبت وجوده لجواز حدوث الحوادث من غير استنادها الى شيء يقتضيها او نقول حدوثها لمانعة ان
توقف على حادثة اخرى تسلسل بان يكون كل حادثة مسبوقا بحادثة اخرى الى نهاية والاي وان لم يتوقف حدوثها على
حادثة اخرى فاختصاصا في اختصاص حدوث الامكان بذلك الوقت الذي حدث فيه فيكون بلا منع من مخالفة الثاني
الدعوى وهي ان الامكان الذي يقتضيه ذات الممكن من حيث هي من لازمها يستحيل انفسها عنها الظاهر من مذهب الربانيين
لانها تقتضية بديهة حكم باصرع العقل بعد تجرير طرفيها على ما ينبغي في الربانيين مناقشات على ما لا ينبغي على ذلك الطائفة
وتتقد برصتها لا شبهة في خطأ مقدماتها وربما يشكك عليها على لزوم الامكان للمانية بان حدوث العالم الى وجود
غير ممكن في الازل كما ثبت من البراهين على وجوب حدوثه بل نقول وجوده والحادث في هذا الآن غير ممكن في الازل
لاستحالة ان يكون الحوادث ازلها لم يصير وجود العالم بل وجوده وكذا الحوادث ممكنة في الازل فقد ثبت لامكان شيء بعد
ما لم يكن فلا يكون لازما وكذا علمه الباري تعالى على العالم بل الحوادث اليومية غير ممكنة في الازل لانها تعتبر ممكنة فيما لا يزال

او لزم ان الامكان المستند اليها لا يتصل بالوجود
والعدم واما ان الامتناع مستلزم منها سلبا
وايجابا فذلك لا يتصل بالممكن ان كان
مستلزما لشيء من الازلية ان عدم الازلية واجبا او
غيره او في ذلك ليس بشيء لانه لا يمتنع الازلية ليس
في الامتناع وجودا ولا عدمها فانه مقتضى عدم
كونهما مع وجوده واستمرار ما دام حيا

ايضا

مختار لم يزموا الى عدم العالم المستحيل والممكن لو كانت متموجبة بالزات لم ينعوا استنادا الى استناد
القديم اليه فالحاصل جواز استناد الفاعل الى الفاعل المتماثل في الزمان والزم ان اثر الموجد بزمان
ذاته فيكون كلاما قديما فيستند استنادا الى الفاعل المتماثل في الزمان ايضا لان فعل
المختار سبق بالقصد الى الاجاد دون فعل الموجد اذ لا قصد له وانما القصد الى الاجاد مقارن لعدم
قصد اجاده ضرورة فان القصد الى الاجاد الموجود يمنع برأيه من انهم في عدم العالم وحدهم فيكون مستندا الى عدم
اتفاقا ليس مستلزما ان الحكماء جوزوا استناد القديم الى الفاعل فيكون العالم قديما ومع قدمه مستنابا اليه وان الممكنين
لم يجوزوا استناد القديم الى الفاعل فيكون العالم حادثا مستنابا اليه بل من الزمان فيكون عايدا الى كون الفاعل لا يجوز
العالم موجبا او مختارا حتى لو انفقوا كلامهم على انه موجب او على انه مختار لا تنفصل في عدم العالم على التقدير الاول ولا
خروج على التقدير الثاني مستلزما لكون العالم الرازي ورقة عليه بانه يدل على الممكنين شيئا مستلزما لحدوثه على
مسئلة الاختيار وليس الامر كذلك بل بالعكس فانهم استدلوا اولا على كون العالم حادثا من غير تعرض لفاعل فضلا
عن كون مختارا ثم بنوا على حدوثه ان موجب يجب ان يكون مختارا اذ لو كان موجبا لكان العالم قديما وموجبا واعلم
ان القائل بان علة الحاجة هي الحروف وحق اوسع الامكان حقه ان يقول ان القديم لا يستدل على اصله اذ لا حاجة
له الى مؤثر قطعا فلا يتصور شبه القول بان القديم يجوز استنادا الى الموجب الا ان يتناول اعتبار الحروف في الاختيار
الامكان وحق فان قلت متنبوا الحال من الاشياء زعموا ان عالمية مستندة الى علمهم مع كونها قديما وانما
من المتعذر زعم ان الاحوال الاربعة هي العالمية والتأدية والحجية والموجودة بحللة بحالة خاصة من الوجودية
وكلاهما قديمة والاشياء كافة زعموا ان الله صفات موجودة قديمة بزمانه وهي قديمة فيهم فيكون ان جعلوا الواجب بالزات
متعدد اربعين ان جعلوا القديم مستندا الى القديم والاول بطعن في الثاني فمنه ان القول منهم قديم فانه كما ذهبوا اليه من
اعتبار الحروف ولا مجال لتناول الترتل بها قلت قد يعتذر عن كونهم بان القديم مالا اول لوجوده فالحال لا يوصف
بالقديم الا ان يغير تفسيره بانه مالا اول لثبوته وان صفات الله ليست عين الزات ولا غير فلا يلزمهم تحدد
الواجب ولا تعليل القديم بغيره وانت تعلم ان امثاله من الاعتبارات امور لفظية لا معنوية قال المحقق
خبر في كلام القوم على منع الامر من بغير عدم جواز استناد القديم الى المختار وجواز استناده الى الموجب استنادا
الى المختار فيكون الامر في وقال سبق الاجاد وقصد على وجود المعلوم سبق الاجاد بالكلية ان ذكرنا سبق
الاجاد الى الاجاد سبق بالزات لا بالزمان فيجوز مثله بان يكون الاجاد المقصود مع وجود المقصود زمانا
ومتقدما عليه بالزات ولا فرق بينهما في السابق فيما يعود الى السابق وانقضاء العدم وجاز ان يكون العالم
واجبا في الازل بالواجب لذاته مع كونه مختارا فيكونان معان في الوجود وان تفا وتارة التقدم والتأخر بالزات
كما ان حركة اليد سابقة على حركة الفتحة بالزات وان كانت معهما في الزمان ويؤيد كلام المتقدمين ما نقله بعضهم من
ان الحكماء متفقون على انه فاعل مختار بعينه ان شاء ففعل وان شاء تركه وحده في الشرطية لا في التقضي وقوي معها ولا
عدم وقوي مقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية التركة غير واقع دائما ويذهب ما قد قيل من ان العالم بالزات
ان القصد الى الاجاد الموجود في الازل ان يكون المقصود متقدما لعدم الازل فيكون اثر المختار حادثا قطعا وقديما تقدم

انما هو الذي لا يمتنع ان يكون القديم مستندا الى القديم والاول بطعن في الثاني فمنه ان القول منهم قديم فانه كما ذهبوا اليه من اعتبار الحروف ولا مجال لتناول الترتل بها قلت قد يعتذر عن كونهم بان القديم مالا اول لوجوده فالحال لا يوصف بالقديم الا ان يغير تفسيره بانه مالا اول لثبوته وان صفات الله ليست عين الزات ولا غير فلا يلزمهم تحدد

القصد الى الاجاد تقدم الاجاد في الوجود في انما يجب الزات فيجوز مقارنتها للوجود زمانا لان الموجد المقصد
الى الاجاد الموجود بوجوده قبله وبطلته فالقصد ان كان كافي في وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافي فيه فقد
تقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعاله واستنادنا الى الموجب القديم قبل الموجب بالقديم لان استناد القديم الى الفاعل
الحادث مستحيل بالضرورة انما الكلام في استناده الى الموجب القديم فتنه الامام الرازي لان تأثيره في الموجب
في القديم اما حال بقاءه في قديمه او في وجوده وانما في حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يكون حادثا
وقد فرضناه قديما قلت فان قلت قديم فيكون في القديم بالضرورة الى الموجب في البقاء فيكون مستلزما بالضرورة
علة الموجبة وذلك لان الاحتياج في البقاء امر معلوم بالضرورة ولا يجوز ان كان كالمعلوم السابق فانه يحتاج الى
علة كاحتياج حركة النائم في بقاءه الى حركة اليد المشروطة السابق فانه يحتاج الى الشئ كاحتياج في بقاءه الى
الحية والعالية المحتاجة في بقاءها الى العلم واد فربما يدعى بقاء الشئ على وجوده وموافق بقاء الشئ على وجوده ونفس وجوده
في الزمان الثاني والا ان لم يكن نفس وجوده في الزمان الثاني بل كان زائدا عليه فلا بد ان يكون موجودا حاصلا
في ذلك الزمان فننقل الكلام الى بقاءه وتسلسل وقديما بقاء الشئ على عدمه وبقاءه على عدمه نفس عدمه في
الزمان الثاني اذ لو كان زائدا عليه لكان موجودا قديما بالضرورة فظهر ان الارادة تتعلق بالشئ حال بقاءه سواء
كان موجودا او معدوما فيكون في تلك الحالة محتاجا مستلزما الى علة واذا ثبت الاحتياج في البقاء فيكون كاشفا
ولم يلزم منه اجاد الموجود على وجهه فيكون استناد القديم البقاء دائما في بقاءه ورواه الى موجب مستلزما بالاجاد
الموجود بل كان هناك استمرار وجود مستلزما استمرار وجوده في الزمان فانه انما هو الامام الرازي في ابطال
استناد القديم الى المؤثر موجب معارض وجود الاول لعدم بنيان الوجود والاعلية اي عدم الاثر في وجوده
ومعروضا في ايضا فاعلية الفاعل لذلك الاثر لان تلك الفاعلية ملزمة لذكر الوجود ومنه في الازل من ان الملزوم
واذا كان كذلك فلا يكون السابق منه اي من عدم الاثر شرط لها اي لوجود الاثر وكون الفاعل فاعلا له ضرورة ان
شرط الشئ لا ينافيه واذا لم يكن العدم السابق شرطا لها كان ان يكون الاثر مستلزما الى الفاعل غير مسبوق بالعدم وهو
الخط الثاني معاني الاثر حال البقاء ممكن لان الامكان لازم للممكن مستلزما انفا كما عنه كما مر في المحقق الى العلة هو الامكان
فيكون البقاء في حال بقاءه محتاجا الى المؤثر فلا يكون له الاحال البقاء بجواز استناده في بقاءه المستند الى المؤثر الثالث
ابطال كون الحروف شرطا للحاجة اي ابطال كون الحاجة الى المؤثر متوقفة على الحروف بوجه من الوجوه اعني كونه
علة او جزءا او شرطا فيجوز احتياج القديم الى المؤثر والاك ان الحروف معتبرة في الحاجة اليه الرابع الواجب
لواستحيز الازل شرطا للمؤثرية في اثر من الآثار قد مر ان الاستدلال بكل المؤثرية الازلية لا امتناع في المعلوم
عن علة التامة والا ان لم يستحيز تلك الشرايط في الازل توقف تأثيره في الآثار فمن غير ما مر حاشا معتبر في
مؤثرية فننقل الكلام الى ذلك الثالث وتسلسل لتوقف كل حادث على حادث آخر الى غير النهاية والثاني بان تعين
الاول فاستناد القديم الى المؤثر الخامس الامكان موجب في عدمه كما هو مجموع في الوجود كما مر وانما ان العدم لعدم
الحوادث لا اول له بل هو مستمر لا افتد جاز استناد استمرار الازل الى غير هذا مع استناد القديم الى
المؤثر السادس زوجية الاربعة مثلا معللة بذاتها من حيث هي واجبة منها بحيث يستحيل انفكاكها عنها فلو فرضنا

او انما هو الذي لا يمتنع ان يكون القديم مستندا الى القديم والاول بطعن في الثاني فمنه ان القول منهم قديم فانه كما ذهبوا اليه من اعتبار الحروف ولا مجال لتناول الترتل بها قلت قد يعتذر عن كونهم بان القديم مالا اول لوجوده فالحال لا يوصف بالقديم الا ان يغير تفسيره بانه مالا اول لثبوته وان صفات الله ليست عين الزات ولا غير فلا يلزمهم تحدد

انما هو الذي لا يمتنع ان يكون القديم مستندا الى القديم والاول بطعن في الثاني فمنه ان القول منهم قديم فانه كما ذهبوا اليه من اعتبار الحروف ولا مجال لتناول الترتل بها قلت قد يعتذر عن كونهم بان القديم مالا اول لوجوده فالحال لا يوصف بالقديم الا ان يغير تفسيره بانه مالا اول لثبوته وان صفات الله ليست عين الزات ولا غير فلا يلزمهم تحدد

الاربعه ثابتة اذ لا كان رويها اذلية ايضا كونهما مستند الى ذات الاربعه فقد صح استناد ما اقول الى الخير قلنا
جواب لقوله فان قلت اي قلنا في جواب كل ما ذكرناه من دليلنا الدال على ان الباقي لا يجوز استناد حاله الى
الى المؤثر اقوى مما تمسكتم به في جوانه وذكرنا ان المؤثر في الباقي حال البقاء اطلاقا فيه اصلا فلا يكون مؤثرا فيه
قطعا والمقدر خلافا وهو ان يثبته في الباقي فيحصل الى اصل فيكون ايضا باطلا كما مر كذلك اجاب الامام الرضا في قوله
واما الاجوبة المفصلة فتكون في المطعلات قال المصنف قد عرفت ما فيه اي ما في هذا الدليل من الخلل وهو
ان التأثير في الباقي وان كان قريبا بعدوان دواعيه لو وام المؤثر فلا يكون خفيلا للحاصل ولا في امر مجرد لا تعلق له
بالباقي من حيث هو باق فلا يثبت هذا الدليل فضلا عن ان يكون اقوى فلذلك ورد الاجوبة المفصلة بقوله بل
الجواب اما عن دعوى الضرورة في قوله قد عرفت في الضرورة في البقاء فالجواب ان دعوى الضرورة في محل الخلاف غير
سموثة وحكاية العلة مع العلول المستند اليها في البقاء وحكاية الشرط مع المشروط الذي يستند اليه في بقائه في غير
تبعها ونحن لا نعقل به اي نبوءة اذ لا علية ولا شرطية عندنا بين الاشياء بل كلها صادرة عن الخلق ابتداء بمجرد
اختياره بالازم وملاحظة على تقدير كونه مختارا لكن الكلام على تقدير كونه المؤثر موجبا فكانت رجح الى منعه ولم يثبت
الى فرض الاجاب والعالية عندنا نفس العلم لاسمطه به مع قريتها اذ عيتموه نعم تجمعه هذا على القابل بالخال وادواته
مؤثرة اي لا تدخل لها في وجودها فالتاثير المذكور جاز فاعلمها بالوجود والباقي حاله في حاله اذ لا تأثير من حكاية ابتداء ولا واما ما ذكره
بخلاف ما اذ تعلق به التأثير اذ لا كان واجبا في ذاته مستلزما لاجاد الموجود واما عن المعارضات الدالة على جواز استناد
القديم الى المؤثر الموجب فمن الاول ان استناد الاثر الى المؤثر كونه مسبوقا بعدم وهو غير العدم السابق
ومما شرط لاني في وجود الاثر وفاعلية الفعل بل يجمعها وتعالى ان يقول كونه مسبوقا بعدم متوقف على العتق
فيلزم من شرطية ذلك شرطية هذا ايضا وعن الثانية ان الكلام في الباقي الذي لا اول له وهو القديم وما ذكرتم به
في الباقي الذي لا اول له مصادرة في غير لا يغير معان اردتم بقوله الاثر حال البقاء يمكن ان الاثر القديم كذا فهو
مصادرة على المطاذا لا منع لاستناد القديم الى المؤثر لا امتناع كون القديم ممكنا واثره في ان اردتم به ان الباقي
الذي له اول فهو في حاله بقاء ممكن ومستند الى المؤثر فهو مسلم ولا يجدر بغيره فان قلت اذا جاز التأثير حال البقاء
جاز ممكنا ايضا قلت من الملائمة ممنوعة فان الباقي الذي له اول قد تصور فيه التأثير ابتداء فيصور واما خلاف
الباقي الذي لا اول له اذ لا يتصور فيه تأثير ابتداء فكيف يتصور واما وعن الثالثة ان العقل يدرسه كماله في القديم
الذي هو مستم الوجود في الازل لا يحتاج الى مؤثر فيفقد الوجود والاستحالة الى الوجود وهذا موهوم طلبا ولا يجب منه
كون الحوادث شرطا للحاجة تعتبر فيها وحدها ومع غير على اننا قد قلنا في شرطية الحوادث في قبول التأثير اذ قد اجبنا عن
ابطال اعتبار الحوادث بما سبق ومنها ثبوت وموان القديم اذ لم يقبل التأثير اصلا كان قبوله موقفا على انتفاء العتق
الذي هو الحوادث في الموجودات فيكون شرطا بلا شبهة واما الجواب عن ذكر الابطال قد عرفت ما فيه وعن
الرابعة اننا نختار ان الواجب في استبعاد الاثر في شرطية الفاعلية لكنه فاعل مختار فلا يخرى الفعل الى اى وقت شاء فلا
يلزم قدم اثره انما يلزم ذكر ان لو كان موجبا بالذات وحده وعن الخامسة ان استناد العدم الى العدم وان كان جائزا
لما مر من ان عدم العلول لعدم العلة لكن هذا الاستناد امر ومهي لا حقيقة له في الخارج ولا يلزم من جواز استناد العدم

في قوله فان قلت اي قلنا في جواب كل ما ذكرناه من دليلنا الدال على ان الباقي لا يجوز استناد حاله الى المؤثر اقوى مما تمسكتم به في جوانه وذكرنا ان المؤثر في الباقي حال البقاء اطلاقا فيه اصلا فلا يكون مؤثرا فيه قطعا والمقدر خلافا وهو ان يثبته في الباقي فيحصل الى اصل فيكون ايضا باطلا كما مر كذلك اجاب الامام الرضا في قوله

واما الاجوبة المفصلة فتكون في المطعلات قال المصنف قد عرفت ما فيه اي ما في هذا الدليل من الخلل وهو ان التأثير في الباقي وان كان قريبا بعدوان دواعيه لو وام المؤثر فلا يكون خفيلا للحاصل ولا في امر مجرد لا تعلق له بالباقي من حيث هو باق فلا يثبت هذا الدليل فضلا عن ان يكون اقوى فلذلك ورد الاجوبة المفصلة بقوله بل

الجواب اما عن دعوى الضرورة في قوله قد عرفت في الضرورة في البقاء فالجواب ان دعوى الضرورة في محل الخلاف غير سموثة وحكاية العلة مع العلول المستند اليها في البقاء وحكاية الشرط مع المشروط الذي يستند اليه في بقائه في غير

تبعها ونحن لا نعقل به اي نبوءة اذ لا علية ولا شرطية عندنا بين الاشياء بل كلها صادرة عن الخلق ابتداء بمجرد اختياره بالازم وملاحظة على تقدير كونه مختارا لكن الكلام على تقدير كونه المؤثر موجبا فكانت رجح الى منعه ولم يثبت الى فرض الاجاب والعالية عندنا نفس العلم لاسمطه به مع قريتها اذ عيتموه نعم تجمعه هذا على القابل بالخال وادواته مؤثرة اي لا تدخل لها في وجودها فالتاثير المذكور جاز فاعلمها بالوجود والباقي حاله في حاله اذ لا تأثير من حكاية ابتداء ولا واما ما ذكره بخلاف ما اذ تعلق به التأثير اذ لا كان واجبا في ذاته مستلزما لاجاد الموجود واما عن المعارضات الدالة على جواز استناد القديم الى المؤثر الموجب فمن الاول ان استناد الاثر الى المؤثر كونه مسبوقا بعدم وهو غير العدم السابق

المستمر الى العدم المستمر استنادا او ميتا جواز استناد الوجود المستمر الى الوجود المستمر استنادا واحتمقا وكلاهما في هذا الاستناد
لان القدم من عوارض الوجود ومن العدم ومن السادسة مثل وموان يقال الاربعه من الاعراض التي لا وجود لها وكذا
روحيها ايضا من الاعتبارات العقلية فاستنادها الى ذات الاربعه استناد ومهي لا حقيقة له في الخارج فلا يلزم من
جواز هذا الاستناد دالما جواز الاستناد للحقي دالما وثانيها ان ثانيا الامر من من مباحث القديم الذي يوصف به اي
بالقدم ذات الله انتفاها من الحكماء واصل الملة ويوصف به ايضا صفاته عندنا استنادا ومن يحز وحزوم فانهم يجمعون
على ان الله سبحانه صفات موجودة قديمة قديمة بزمانه واما العتق في فائكره والعتق اي انكره وان يوصف بالقدم
سوى الله سواء كان صفة له او لم يكن كالحا يجب اللفظ لكن قالوا به من فائهم استنادا الى الله في احوال الاربعه لا
اول لها في الوجود والحيوة والعلم والقدرة اي الموجودية والحيوية والعالية والقادرية فانها احوال ثابتة لله سبحانه
ازلا وثبتت بوقايتهم في حاله خاصة من علمه الاربعه المتكوت بميزة للذات في لذاته من سائر الازوات الساتية
له في الذاتية في الالوهية فقد استندوا الى الله في الازل امور اكثر من قديمهم تعدد القديم مع خاشعهم عن اطلاق القديم على
الله كذا قال الامام الرضا وفيه نظر لان القديم موجود لا اول له ومن الامور التي استندوا الى احواله لا توصف بالقدم
فلا تكون قديمة الا ان يراد بالقديم ثابت لا اول له لكن الكلام في الحق المشهور وايضا القابلين من ان ثبت منهم لكان
دون من عدام احب المعتبر على صفات القديمة التي اثبتتها الاشياء بان القول بغيرها متعدد وكذا جماعا والاعتقاد
انكفوا في ما استندوا الى صفات اي اوصاف فاعلمه قديمة سموها قديمة ومن معنى الاصول واجد انتم قال الجواب
واجبها روية من العلم والوجود والحيوة وعبرنا عن الوجود بالاب ومن الحيوة بريح القدس ومن العلم بالكلية
وفدوع في بعض النسخ القديمة بل الوجود وهو سوسوكيف لا يثبت مع ذاته سبعة من الاوصاف
القديمة المشهورة او كثر كما اذا ضم اليها التكوين او غير من الصفات الوجودية التي اختلف فيها كالبقاء
واليد وغيرها والجواب انهم ان النصارى انكفوا لانهم استندوا الى الاقاييم المذكورة ذوات لاصفات
وان خاشعوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم قالوا ما يتفق انتم العلم وهو الكمية الى المسح المستقل
بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر اجماعا واثبات الصفات القديمة ذواتا
واحدة وايضا انكفوا عن الله بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لا يثبت لهم ثلثة كما يدل عليه قوله عقيب
وامن بالآله واحده من اثبت صفات متعددة لا آله واحدا لا يكون كافرا وسما عيتموه في بحث الصفات القائمة
بزمانه في نعمة لعمركم الكلام واما غير ذات الله في صفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله
مخلوق وكل مخلوق حادث عديم وجون الحكماء اذ قالوا العالم قديم على التفصيل الذي سطلع عليه في
البحث عن حدوث العالم واثبت المتكلمون من الجوس ومم فرقة منهم منسوبة الى رجل يقال له حزنان قدام
حسنة اثبات منها عالمان حيان والاولى كما في المحصل اثبات حيان فاعلان ومعالباري والنفصا البار في
قديم في فاعل لهذا العالم واما النفس فالحاد بها ما يكون مبداء للحيوة وهي الارواح البشرية والسمواتية فهي
جثة لزمانها وقديمة ايضا اذ لو كانت حادثا لكانت مادية وفاعلة في الاجسام التي تعلق بها تعلق التبريد والتعرف
وثلثة للعالية ولا حية ولا فاعلة بل واحدها منفعل واثبات لافاعلان ولا منفعلان على التبريد والنفصا والدم فالهيو

في قوله فان قلت اي قلنا في جواب كل ما ذكرناه من دليلنا الدال على ان الباقي لا يجوز استناد حاله الى المؤثر اقوى مما تمسكتم به في جوانه وذكرنا ان المؤثر في الباقي حال البقاء اطلاقا فيه اصلا فلا يكون مؤثرا فيه قطعا والمقدر خلافا وهو ان يثبته في الباقي فيحصل الى اصل فيكون ايضا باطلا كما مر كذلك اجاب الامام الرضا في قوله

واما الاجوبة المفصلة فتكون في المطعلات قال المصنف قد عرفت ما فيه اي ما في هذا الدليل من الخلل وهو ان التأثير في الباقي وان كان قريبا بعدوان دواعيه لو وام المؤثر فلا يكون خفيلا للحاصل ولا في امر مجرد لا تعلق له بالباقي من حيث هو باق فلا يثبت هذا الدليل فضلا عن ان يكون اقوى فلذلك ورد الاجوبة المفصلة بقوله بل

الجواب اما عن دعوى الضرورة في قوله قد عرفت في الضرورة في البقاء فالجواب ان دعوى الضرورة في محل الخلاف غير سموثة وحكاية العلة مع العلول المستند اليها في البقاء وحكاية الشرط مع المشروط الذي يستند اليه في بقائه في غير

تبعها ونحن لا نعقل به اي نبوءة اذ لا علية ولا شرطية عندنا بين الاشياء بل كلها صادرة عن الخلق ابتداء بمجرد اختياره بالازم وملاحظة على تقدير كونه مختارا لكن الكلام على تقدير كونه المؤثر موجبا فكانت رجح الى منعه ولم يثبت الى فرض الاجاب والعالية عندنا نفس العلم لاسمطه به مع قريتها اذ عيتموه نعم تجمعه هذا على القابل بالخال وادواته مؤثرة اي لا تدخل لها في وجودها فالتاثير المذكور جاز فاعلمها بالوجود والباقي حاله في حاله اذ لا تأثير من حكاية ابتداء ولا واما ما ذكره بخلاف ما اذ تعلق به التأثير اذ لا كان واجبا في ذاته مستلزما لاجاد الموجود واما عن المعارضات الدالة على جواز استناد القديم الى المؤثر الموجب فمن الاول ان استناد الاثر الى المؤثر كونه مسبوقا بعدم وهو غير العدم السابق

قدية والاحتجاب الى ميولي اخرى ومن شفعه لقبول الصور فلا يكون فاعله والاحتجاب مع ساطعها قابله وفاعله
ولست رتبة وموظف المراد بالفضاء، والاحتجاب، ولو لم يكن قديما لارتفع الاستبعاد من الجهات فلا يتميز جهة العين عن اليسار
والجهة العنق من تحت وتكون امر غير معقول والدرج وعلو الزمان ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده لانه تقدم زمني
فيجتمع مع عدمه ومزاجا اعني للظلمة والزمان لا فاعله ولا متعلقان فالامام الرازي كان هذا المذهب مستورا فيما بين
المؤامرات فالإمام ابن زكريا الطبيب الرازي واظهره على بنية كتابه في القول في القدر، الخ، واستغنى عن ما خفي
في اشياء جارية على كنهها في الكتاب وقدرنا ان يكون في كتابه اشارات خفية المصنف **السالك في اجابات الحروف** وهي اشياء
راجعة الى امرين احدهما ان الحوادث موصولة بالعدم اي يكون عدمه قبل وجوده فيكون له الوجود، اقول هو ان الحوادث
معروم قبله اي قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحوادث الزمانية وقابله القديم الزماني وقيل هو السبوق بالغير سبقا واثنا
سواء كان متفكك سبوق زمني او لا وهو المسمى بالحوادث الزماني وبازا في القديم الزماني فيكون الحوادث بالتفسير الثاني اعم منه
بالتفسير الاول او المعلوم القديم بحسب الزمان ان ثبت كان حادثا بهذا المعنى الثاني لان كل معلول مسبوق بغيره الزماني
علته سبقا واثنا دون المعنى الاول قال الحكماء في اثبات الحروف الزماني الممكن لانه غير متفكك للوجود وكثيرا مقتضى له وما
بالزلات مقدم بالزلات على ما بالغير لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته مستلزم لارتفاع ذاته وذلك مستلزم لارتفاع
حالاته بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غير فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالزلات على ما بالغير
تقدم الواو على الاثنين فاذا لا وجوده اي عدمه مقدم على وجوده تقدم بالزلات وهو اعني تقدم عدمه على الوجود
بالزلات مولد الحروف الزماني وينظر من هذا الكلام ان الحروف الزماني عندهم هو سبوقية الوجود بالعدم ايضا كما هو
الزماني الا ان السبوق في الزماني بالزلات وفي الزماني بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكك جدا فان عدمه لا
تقدم له بالزلات على الوجود والامكان عليه له او جزا لعلته ولا يتصور ذلك في الممكنات المستمرة الوجود في الازل
مع كونها محترقة حرونا ذاتيا ويرد عليه اي على الدليل الذي ذكره ان عدمه قضا، الوجود وان كان امرا ثابتا للممكن
بحسب ذاته كلفه لا يوجب اقتضا، اي اقتضا، الممكن لانه عدمه يكون عدمه سابقا على وجوده سبقا واثنا كما
وعموه لا يقتضا، الوجود والعدم كونه مستندا الى ذات الممكن سابق على اقتضا، الوجود كونه مستندا الى غير
فان جعل سبوقية اقتضا، الوجود بلا استحقاقية حرونا ذاتيا كما فعل الامام الرازي صح ان ثبت ان ما بالزلات مقدم
بالزلات على ما بالغير كنهه منطوق رتبة لان غاية ما ذكره في اثبات ان ارتفاع الاول يستلزم ارتفاع الثاني من دون
وليس يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا ان ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه ولم يثبت ذلك بما ذكره وهو على تقدير ثبوته
انما يوجب هذا اقتضا، الوجود غير التامية في الممكنات حتى يتصور من ان لا اقتضا، الوجود مقدم على اقتضا،
اذا لو كان الوجود عينها لم يتصور ذلك اصلا كنهه الحروف لا يعقل السابق امر عليه اي على الحوادث لان الحروف
عبارة عن سبوقية وجود الشيء فلا يعقل الا بما مر سابق عليه فهو اي ذلك السابق اما عدمه الذي يتبع اجتماعه مع اللاحق
او احرازه يمكن اجتماعه معه وانما اختلفت نظرية الامم الى ذلك الامر فاذا اعتبر تقدم عدمه كان الحروف زمانيا لا اثنا
اجتماع الفناء والتقدم واذا اعتبر تقدم غير عدمه وهو العلة كان الحروف ذاتيا شاملا للممكنات باسرها لان كل ممكن مسبوق
بعلمه سبقا بما في السابق اللاحق ويكون القديم الزماني مختصا بالواجب وثانيها اي ثانيا في اجابات الحروف ان قال الحكماء

هذا هو المذهب المستورا
في كتابه اشارات خفية
المصنف السالك في اجابات
الحروف وهي اشياء راجعة
الى امرين احدهما ان الحوادث
موصولة بالعدم اي يكون
عدمه قبل وجوده فيكون له
الوجود اقول هو ان الحوادث
معروم قبله اي قبل ذلك
الاول وهذا هو المسمى
بالحوادث الزمانية وقابله
القديم الزماني وقيل هو
السبوق بالغير سبقا واثنا
سواء كان متفكك سبوق
زماني او لا وهو المسمى
بالحوادث الزماني وبازا في
القديم الزماني فيكون
الحوادث بالتفسير الثاني
اعم منه بالتفسير الاول
او المعلوم القديم بحسب
الزمان ان ثبت كان
حادثا بهذا المعنى الثاني
لان كل معلول مسبوق
بغيره الزماني

بوجه السبوقية بالعدم ومولد الحروف الزماني بشرط ما في محله اما موضوعه ان كان الحوادث عرضيا واما مفعول ان كان
الحادث صورة واجبا متعلقا بالحوادث ان كان نفسا فويشت الحوادث بالهوي وحده لان الموضوع والمتعلق
مستقلان عليها ومفترق اي زمانا اما المادة فلا نه اي الحوادث قبل وجوده ممكن وموظف الامكان امر وجودي تام
ادلة وجوده مؤبدا به يستدعي محلا لا متناهي قيام الامكان بنفسه موجودا او يستحيل قيام الصفة الوجودية بالعدم
وليس ذلك المحل نفسه اي نفس ذلك الحادث الممكن اذ لا يوجد قبل وجوده فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل
الموجود قبله حتى يقوم به امكانه ولا امر منفصلا عن الحوادث بالكلية اي لا متعلقا باصلا فانه لا يخلو ان يكون محلا
قطعا ولا امر متعلقا به اذ كان منفصلا عنه ومباينا له في الوجود لان صفة الشيء لا تقوم بايضا بغيره القادر
اي كالفاعل القادر على ما توهمه بعضهم من ان محله الامكان الشيء قبل وجوده هو صفة اقتدار القادر عليه فانها اي القدر
بل صفة متعلقة بالامكان اذ يقال صفة من القادر واجبا ويمكن ولم يصح منه ايجاد المتعدي فان سبيل ما لا يمكن الامكان لا يثبت
بان ذلك ان الممكن في نفسه صحيح الوجود ون المتعدي كان كلاما مقبولا ولو لان الصفة العائدة الى ذات المقدور وهي
الامكان مغايرة للصفة العائدة الى القادر وكان هذا تعليل الشيء بنفسه متاخر عنه متأخر المعلول عن علته ايضا
امكان الشيء صفة له في نفسه لا بالقياس الى الفاعل وصحة الاقتدار عليه مقبولة في الفاعل فلا يكون احرازها عين
الآخر واذا قد ثبت ان الامكان محلا ليس نفسه ولا امر منفصلا عنه مباينا له فهو اي ذلك المحل امر متصل به
اي بالحوادث نفسا لاننا ما حتى يصح قيام امكانه به وهو المادة ولا بد ان يكون قديما عندهم والاحتجاب الى الحروف
وفي المباحث المشرقية ان ذلك الحوادث ثمة بوجوه عن تلك المادة كالاعراض وثمة بوجوه في الصور وثمة بوجوه
معها لنفسها الشاطبة فان قيل الامكان امر اعتباري كما سبق وانتم به معتقون والامور الاعتبارية لا تستوي
محلا موجودا فكيف تستدلون بنبوت الامكان قبل وجود الحوادث على محله موجود يقوم به امكانه فقل المراد
بذلك الامكان الذي يستعمل به على وجود محله هو الامكان الاستعدادي وانه غير الامكان الزماني لان الامكان الزماني امر
اعتباري يعمل للشيء عند انتساب ما يمتد الى الوجود وهو لازم لما يمتد الممكن قيامه باستحالة انتفاكه عنها كما هو
يتصور رتبة تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادي فانه امر موجود
من مقولة الكيف قائم بمحل الشيء الذي ينسب اليه الامكان لا به وبغير لازم له وقابل للتفاوت في ان ظاهر عباراتهم
الاستدلال بالامكان الزماني فاراد توضيح المرام فقال وتحقيقه اي تحقيق كلامهم في هذا المقام ان الممكن ان كنه في صوره
عن الواجب به امكانه الزماني اللازم كما يمتد دام بدوامه لان الواجب تام في فعليته لا قصوره في قبضه ولا يخلو هناك
ولا تفاوت في الآمن جهة القابل فاذا فرض ان امكانه الزماني كاف في قبول الفيض لم يصور تخلفه عنه فكان دام الوجود
بدوام الواجب كالمعلول الاول والا اي وان لم يكف امكانه الزماني في الصدور واحتياجه الى شرطه بيقين الوجود من
الواجب عليه فان كان ذلك الشرط قديما دام الممكن ايضا بدوام الواجب وشروطه القديم فلا يتصور ان يكون الممكن الصالح
من الواجب على احد من الوجوهين حادثا وان كان ذلك الشرط حادثا كان الممكن المتوقف عليه حادثا بالضرورة كنه كان
ذلك الشرط حادثا احتياجا الى الحوادث آخر اذ لو لم يتوقف ذلك الشرط على شرط اخر اصلا او كان شرطه قديما كنه هو
حادثا وذلك الشرط الآخر الحادث محتاج ايضا الى شرط ثالث قبله ومعلوم جبر فيتوقف كل حادث الى حادث لا يخلو

هذا هو المذهب المستورا
في كتابه اشارات خفية
المصنف السالك في اجابات
الحروف وهي اشياء راجعة
الى امرين احدهما ان الحوادث
موصولة بالعدم اي يكون
عدمه قبل وجوده فيكون له
الوجود اقول هو ان الحوادث
معروم قبله اي قبل ذلك
الاول وهذا هو المسمى
بالحوادث الزمانية وقابله
القديم الزماني وقيل هو
السبوق بالغير سبقا واثنا
سواء كان متفكك سبوق
زماني او لا وهو المسمى
بالحوادث الزماني وبازا في
القديم الزماني فيكون
الحوادث بالتفسير الثاني
اعم منه بالتفسير الاول
او المعلوم القديم بحسب
الزمان ان ثبت كان
حادثا بهذا المعنى الثاني
لان كل معلول مسبوق
بغيره الزماني

هذا هو المذهب المستورا
في كتابه اشارات خفية
المصنف السالك في اجابات
الحروف وهي اشياء راجعة
الى امرين احدهما ان الحوادث
موصولة بالعدم اي يكون
عدمه قبل وجوده فيكون له
الوجود اقول هو ان الحوادث
معروم قبله اي قبل ذلك
الاول وهذا هو المسمى
بالحوادث الزمانية وقابله
القديم الزماني وقيل هو
السبوق بالغير سبقا واثنا
سواء كان متفكك سبوق
زماني او لا وهو المسمى
بالحوادث الزماني وبازا في
القديم الزماني فيكون
الحوادث بالتفسير الثاني
اعم منه بالتفسير الاول
او المعلوم القديم بحسب
الزمان ان ثبت كان
حادثا بهذا المعنى الثاني
لان كل معلول مسبوق
بغيره الزماني

هذا هو المذهب المستورا
في كتابه اشارات خفية
المصنف السالك في اجابات
الحروف وهي اشياء راجعة
الى امرين احدهما ان الحوادث
موصولة بالعدم اي يكون
عدمه قبل وجوده فيكون له
الوجود اقول هو ان الحوادث
معروم قبله اي قبل ذلك
الاول وهذا هو المسمى
بالحوادث الزمانية وقابله
القديم الزماني وقيل هو
السبوق بالغير سبقا واثنا
سواء كان متفكك سبوق
زماني او لا وهو المسمى
بالحوادث الزماني وبازا في
القديم الزماني فيكون
الحوادث بالتفسير الثاني
اعم منه بالتفسير الاول
او المعلوم القديم بحسب
الزمان ان ثبت كان
حادثا بهذا المعنى الثاني
لان كل معلول مسبوق
بغيره الزماني

فمن أي تلك الحوادث المرتبة اما موجودة معا وانما على سبيل من برهان التطبيق الدال على استحالة التسلسل في الامور المرتبة
طبعيا او وضعيا كونها موجودة معا وان ذلك المجموع المركب من تلك الحوادث الموجودة على الاجتماع يحتاج كونه حاد
الشرط اخر حاد ايضا لما عرفت فيكون ذلك الشرط الاخر الحاد داخل في المجموع لانه من جملة الحوادث المرتبة وتخرج عنها
بحيث لا يشذ عنه شيء خارج عن ذلك المجموع ايضا لكونه شرطا سابقا عليه وانما ما متعاقبة في الوجود بوجود بعضها
بعض في الابدان اي لو كان المجموع من محل يخص به اي بالحادث المفروض في الاول وان لم يتعلق في ذلك المجموع على كونه حاد
اختصاصا اي اختصاصا بمجموع الحوادث بحدوث دون حاد آخر ترجيحيا بل امرح فانه اذا لم يتعلق في ذلك المجموع على
اصلا او تعلق محل الاختصاص لم يحدث معين كان نسبة الحاد معين كنسبة الحاد الى غيره فلم يكن حاد ولا غير الحاد
بتوسط ذلك المجموع او لم يحدوث غيره فاذن له اي لو كان محل استحداث متعاقبة كل واحد منهما سابقا بالآخر لا في النهاية
وكل سابق من تلك الاستحداث اللاحق وان كانا بحيث لا يجتمعان معا في الوجود ومقترب للعللة الموجدة القريبة الى
العلل للبعث بعد تحريكه عن مقترب لتلك العلل الى الوجود ومقترب عن العدم فان العلل للحادث اذا تفرقت على
لا يشاء من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه فخرج كل واحد منها الى الوجود ويقترب الفاعل القريب الى التأثير في ذلك الحادث
تقريبا متدرجا حتى يصل النوبة اليه فيوجد فهو اي هذا الاستعداد الحاصل محل ذلك الحادث هو المسمى بالمكان الاستعدادي
لذلك الحادث وانما امر موجود وتغاونه بالقرب والبعث والقوة والضعف فان استعداد النطقة للان اقرب
واخفى من استعداد العناصر له ولا يتصور التقاوت في القرب والبعث والقوة والضعف في العدم الصفر والشيء الخفي
فاذن مواضع وجودي ومحلها الموجود ايضا هو المادة وهذا الاستعداد الذي هو بالمكان الاستعدادي مبنى على اصل
الفاسد وموت في القادر المختار والقول بالاجاب بناء على ان المبدأ عام النقص بالنسبة الى جميع الكمالات فلا يخص
ايجاد بعض دون بعض الاستعدادات القوايل وسيتبين ان المبدأ يختار يفعل ما يشاء بحرية وادارة ومنه من
اختار ان لا مكان الذي استدل به لا وجود له في الخارج فان المكان امر عديم يتعلق بشي خارج في حيث
تعلقه بالشيء الخارج ليس هو موجودا في الخارج بل هو مكان في هو مكان وجوده في الخارج وتعلقه بذلك
يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ونسبته لان تعلقه بذلك الشيء الذي هو موضوعه تعلق ذهني
لا خارجي ولا يدل على وجوده في الخارج وانما تلك قوايلهم الاولى من الاستعدادات المتعاقبة على المادة بعضها
مفرد على بعض تعدد الاجناس المتقدم فيم التاخر وهو التقدم الزماني فيكون التقدم في زمان سابق على وجود الحادث
وهو المثل وانما لم يجب عن هذا الوجه لا يتنازع على الاستعدادات المتعاقبة الى غير النهاية وقد عرفت بطلانها وقد
يجاب ايضا بان هذا التقدم ثابت بين اجزاء الزمان وليس للزمان زمان وربما تفصلا عن هذا بان القبلية والبعثية
التي لا يجتمع فيها القبل والبعث عارضان للزمان بالزات وليس بواسطته الا يرى انه اذا قيل ولادة زيد فلا متقدم
على ولادة عمرو وانما يقال لاذن اذا اوجب بان تلك كانت في خلافة فلان ومنه في خلافة شخص آخر في تلك الخلافة متقدم
على من الجاهل السؤال ايضا فاذا قيل خلافة فلان كانت في العام الاول وخلافة غيره في من السنة لم يقال ان كان
العام الاول متقدما على من السنة وحل هذا فاذا كان كل واحد من المتقدم والمتاخر نفس الزمان فذاك والافلا بين
زمان يقارن كل من التقدم والمتاخر الوجه الثاني ان عدم الحادث متقدم على وجوده وضروري اولا معنى للحادث المتقدم

شرط

فان قيل انما هو موجود في الزمان
فان قيل انما هو موجود في الزمان
فان قيل انما هو موجود في الزمان

فان قيل انما هو موجود في الزمان
فان قيل انما هو موجود في الزمان
فان قيل انما هو موجود في الزمان

فان قيل انما هو موجود في الزمان
فان قيل انما هو موجود في الزمان
فان قيل انما هو موجود في الزمان

على وجوده والتقدم ليس في وجوده لعمرو ولا في وجوده فيكون وجوده في عارضا لعمرو ولا في وجوده في
العدم قبل اي قبل الوجود كما لعدم بعد اي بعد الوجود فيكون نفس العدم وليس قبل الوجود لان بالقبلية العدم
ولا شك ان ما به الامتياز اعني التقدم غير ما به التماثل اعني نفس العدم فاذن مواضع العدم امر لا يدل على وجود
الحادث وعمومه وموجوده في ذلك لان تقيض التقدم العدم لصدقه على المتعاقبات وليس امر مستقلا
بل لا بد من محل موجود يقوم به ويكون محروضا بالزات وهو الزمان المقارن لعدم الحادث وجوابنا نعم كون
التقدم امرا وجوديا فانه يعرض لعدم كما عرفت به حيث تات عدم الحادث متقدما على وجوده والوجود
لا يعرض لعدم بالضرورة وكونه تقيض التقدم لا يقتضي كونه موجودا خارجيا بل هو امر اعتباري فلا يقتضي محروضا
موجودا في الخارج ولما لم يكن يقال كون التقدم امرا شوبيا مما يشهد به البديهة اجاب بقول الحكم بشبوهة ان
التقدم في نفسه هو العدم ببديهة دون العقل وحكمة في العقول الصرفة مردود كما في الجواب في ان الحكم ببديهة ان
كل موجود قائم بذاته فهو متغير ومخصوص بجهة وكما في كون كل مرتبة متعاقبا للاركان او في حكمه كما في الامور الشاهنة في الزمان
ومثال الحكم بان اطلاق ان الباري ليس متغيرا اصلا ومورد في الزمان الاخر دون المتعاقبة وما في حكمه فكذا حكمه على التقدم بان
موجود بطان فثبت ان القبلية واللاحقية عريتان كمن الحكم باتصاف الاشياء بها حكم صحيح يشهد به بديهة العقل فلا
بدلها من محروص فاذ في الزمان تحت مناسك كمن لا يلزم منه وجوده في الزمان في الخارج اجاز ان يكون امرا
عقليا محروضا في نفس الامر كما هو اعتباري المصروف الرابع في الوحدة والكثرة فانها من الامور العامة العارضة
للموجودات الخارجية والذهنية وفيه مفاد الاول والوحدة مساو في الوجود مساو في كل ماله وحين هو وجود
في الجمله وكل موجود له وحدة في الجمله حتى الكثير الذي هو اتحاد الاشياء عن الاتصاف بالوحدة اذ كل كثير يحصل له عاينة واحدة
مومعين الاتصاف بالوحدة فان العشرة المخصوصة مثلا عشرة واحدة من العشرات ومما اتصاف الكثير
لا يتبع تقابلها اي تقابل الوحدة والكثرة فانها لم تعرض لشي واحد من عرض الوحدة للكثرة لا للكثير الذي عرض له الكثرة ولا
استحالة في عرض احد المتقابلين الاخر وانما الخلل عرض له لعروضه من الآخر فالعشرة عارضة للجسم مثلا والوحدة عارضة
للعشرة فلم يتجوز في الموضوع حتى يكون ذلك فاما من تقابلها فان قلت فكل هذا لا يصح ان كل ما هو موجود فله وحدة
الكثير موجود ولم يعرض له وحدة كما عرفت به قلت المراد من عرض الوحدة للكثرة انها عارضة لرات الكثير
ملاحظة صفة الكثرة بخلاف الكثرة فانها عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة كثره وتعبات اخرى ذات الكثير من حيث التفصيل
معروضه للكثرة ومن حيث الاجمال معروضه للوحدة والاستحالة في عرض المتقابلين لشي واحد من مرتبتين ولان
نقول الوحد عارضة للكثرة بالزات والكثير بالعرض ولاجل هذا التماسق في بعضها من بعض انما هي الوحدة نفس الوجود
فتكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي الثابت لكل موجود معين وبطلان انه لو كان الوجود الشخصي في الوحدة
الشخصية لكان التفرقة الواقع في الوجود عارضا لتلك الجسم الشخصي واجبا ليسين آخرين اذ بالتفريق بطل الوحدة
فيبطل الوجود المخصوص انه ان يكون التفريق عارضا بقاء وليس في الموضوع بارية الجهر الاخر عارضا له واجبا ليسين
والجواز لتلك بناء على انه مجرد واستبعادا لا ينافي لوان العقلي كما لم يقتضي عقله لا يحتاج ولا ينافي وانما يجوز من بناء على ان
الصور الشخصية مومية متصلة في حد ذاتها فاذا ورد عليها الانفصال زالت تلك الهوية الاتصالية ووجرموتان اخرتان

فان قيل انما هو موجود في الزمان
فان قيل انما هو موجود في الزمان
فان قيل انما هو موجود في الزمان

فان قيل انما هو موجود في الزمان
فان قيل انما هو موجود في الزمان
فان قيل انما هو موجود في الزمان

فان قيل انما هو موجود في الزمان
فان قيل انما هو موجود في الزمان
فان قيل انما هو موجود في الزمان

اتصالها بالوجود في العالمين بما هو الوجود في العالمين لا اتصالها بالوجود في العالمين
الدليل بغيره يدل على ان الوجود ليس عين الشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا اجتمع في ذاته وكونه متوحد
والا كان التفرقة اعداها ويدل عليه ايضا ان الامور الكلية موصوفة بالوجود دون الشخص ايضا فالوجود كجامع
الكثرة والوحد لا يجمعها ويصف ذلك ما فصله بقوله فالكثرة من حيث هو كثر من حيث هو واحد فالكثرة من حيث
وجوده وليس من حيث كثرته بواحد وذلك دليل التعارض لو كانا متحدين لكانا احدى احدى على شئ من جهة
صدق عليه الاخر من كل الجهة وهي اى الوحدة مغايرة للمادية زائدة عليها لانها اى المادية من حيث هي عقل الكثرة واذا
اخترت مع الوحدة تابا فلا يكون الوجود نفسهما ولا جزءا على نفس ماسة في الوجود والكثرة ايضا غير المادية بل
زائدة عليها فكل ذلك فان المادية كالاتحادية مثلا من حيث هي قابلة للوحد واذا اخذت مع الكثرة مفصلة كانت
ايجابية منها والكثرة غير الوجود واللازم كون الجمع اعداها فانه اذا جمع اجسام كبريا في ظرف متعده وجعلت في ظرف واحد
زالت كثرتها التي هي وجودها ففرضنا ان الوجود كالاتحادية كالاتحادية في الوجود واللازم كون الجمع اعداها فانه اذا جمع اجسام كبريا في ظرف متعده وجعلت في ظرف واحد
لتعريف الوجود والكثرة لانها بدو بيتان مطلقا فالوجود فان تصور الوجود جزء من تصور وحدته المتصورة
بالعرض والوحد ايضا فان كل واحد منهما لا يكتسب منه وكان في التعريف مساوية الوجود الوجود نوع اشعار بها
على نفس برامته وفي حال الكثرة على حال الوجود وفي حال الوجود اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند
الخيال من الوجود فان النفس تتركه او لا تتركه صورته في الوجود لانها تتركه من تلك الحركات المتكثرة صورة
كلية واحدة ترسم في العقل اى في ذات النفس فالوجود عارضة لما هو حاصل في النفس والكثرة عارضة لما هو
في الوجود مدركة الكل هو النفس ليس الا فاذا اعتبرت من حيث انها مدركة بذاتها كان العارض لما ترسم في الوجود
عندنا من العارض لما ترسم في الوجود فاذا اعتبرت من حيث انها مدركة بالالات العكس لئلا في العارضين سواء
اخذا الخليلين وجزئين فالواجب في التنبيه على كل من الوجود والكثرة بصاحبها الا ان الوجود لما كانت مبداء
الكثرة ونها وجودها كان التنبيه عليها بالوجود اولى من العكس بل لا يعبدان يقال تعريف الكثرة بها تعريف حقيق
المقصود **التعريف** قد اختلف في وجودها فثبتت للحكا والكل المتكلمون وقد اختلفت فيما مر على
الماخذ من الجانبين فيقال من جانب المثبت الوجود جزء من الواحد الموجود في الخارج فتكون موجودة فيه وايضا
لو كانت عدمية لم يتحقق الا باعتبار العقل فلا يكون الواحد واحدا في نفسه وايضا هي تقيض الوجود والعدمية وايضا
لا فرق بين وحدته لا وبين لا وكونه له وقد عرفت اجوبتها ايضا وفي حال الكثرة عليها ويقال من جانب الثاني
لو وجدت الوجود لتشارك الوحدات في الوجود وامتنعت عنها بخصوصية فلو وجدت وحدة اخرى وايضا
لو كانت موجودة لتوقف انضمامها الى المادية على كونها واحدة لا متناهية عن وحد الوجود للتصنيف بالكثرة واذا
كانت الوجود عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك وايضا يمكن اجراء الوليليين فيها وقد تقدم جوابها ونخص الوجود
دليل والى على كونها وجودية مائة لو كانت الوجود عدمية لكان عدم الكثرة التي تقابلها لا متناهية ان يكون عدم مطلقا او
عدم مطلقا آخر لا يقابلها واذا كانت عدم الكثرة فالكثرة اما وجودية والوحد جزءا فتكون الوجود ايضا موجودة
على تقدير كونها معدومة ومف مع انه المطلق اما عدمية فتكون الوجود عدم الوجود فتكون ثبوتية وهذا قريب

هذا هو الوجود في العالمين
بما هو الوجود في العالمين
لا اتصالها بالوجود في العالمين
الدليل بغيره يدل على ان الوجود ليس عين الشخص

هذا هو الوجود في العالمين
بما هو الوجود في العالمين
لا اتصالها بالوجود في العالمين
الدليل بغيره يدل على ان الوجود ليس عين الشخص

فانقل من الاكام الرازي في باب التعيين والجواب عنه ما سبق فلما كان بعينه المعنى **والثاني** في الوجود
وكثرة مقابلة قطعا او لا يجوز اجتماعها في شئ واحد من جهة واحدة لكن مقابلة الوجود والكثرة ليست ذاتية اى ليس
بين ذاتها مقابلة لانها لا تعبر عن كونها واحدا الشخص اى ليستا متساويتين بالعرض والوحد من موضوع واحد شخصي
الموضوع معتبر في التقابلين مطلقا لان التقابل هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة ومنه فكل
ان العقل اذا لاحظها وقاسها الى موضوع واحد شخصي جازم ويجوز ملاحظتها بثبوت كل واحد منهما في سبيل البرهان
دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما بسبب تعين الآخر فيه الا من خارج وليس الثاني في الوجود
والكثرة كذلك لان موضوع الوجود جزء لموضوع الكثرة كما ان الوجود جزء لها ولا الوجود متقدمة وجودا على الكثرة
لانها مبداءها وجزءها فلا يكون الوجود مصانعة للكثرة لان المتضايفين متساويان لا تقدم لاحدهما على الآخر وجودا ولا
تفعلا وايضا يمكن تعقل الوجود بدون الكثرة فلا ضايف ولا خاضع لها ليس احد الضدين متقدما على الآخر وجودا والوحد
مقومة للكثرة فلا يكون الوجود عددا لها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والممكنة ولا السلب والايجاب لان احدهما لا
يتقدم الآخر لا ضدا ايضا لان احد الضدين لا يتقدم عندنا فاما جعل التقدم اللازم من التقويم وليا على التقايف والتضاد
لان دلالة التقدم على نفي التضاد في ظاهره جدا ويقترب منها ولا التعلل على نفي التضاد بخلاف القسمين الباقيين فان تعقل
الممكنة متقدم على تعقل العدم وكذا تعقل الايجاب متقدم على تعقل السلب وجعل التقويم والاعلى نفي ما عداه التضاد
لظهور دلالة عليه واحدا لانه على نفي التضاد فاما يظهر اذ لا يوظف الاستلزام التقدم واذا لم يكن بين ذات الوجود
والكثرة شئ من الاتسام الاربعه التي تقابلها لم يكن بينهما تقابل بالذات بل بينهما مقابلة بالعرض وذكرنا ايضا في مرتبة
لها وهي الكمية والكلية فان الواحد اى الوجود مكمل للعدد وعاد له بعض انه اذا سقطت الوجود منه مرتبة
بعد اخرى فبقي بالكلية والعدد مكمل بالوحد ومحدود بها والوحد من حيث انه مكمل لا يكون مكبلا وبالعكس فذكرنا
لجزان يكون الشئ واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة والا كان مكبلا من حيث انه مكمل وهو مع لان الكمية الكلية
متضايفتان في الوجود والكثرة تقابل التضاد بالعرض بين عارضيهما تقابل التضاد بالذات وكذا تعقل
الوحد علمه والكثرة معلولة لها والعلمية والمعلولية من الامور المتضايفه واعلم انهم عرفوا الوجود بكونه
بحسب ان ينقسم الى امور متشابهة في الحقيقة سواء لم ينقسم اصلا كما لنقطه مثلا او انقسم الى ما يجاها في الحقيقة كزبد
المنقسم الى اعضاء وعرفوا الكثرة بكون الشئ ينقسم الى امور متشابهة في الحقيقة كزبد او افراد ومن نوع واحد
ولا يلزم عليك ان الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة للقاء كاتان وتسمى وجاردا خلة في الوجود خارجة
من حد الكثرة فالاولى ان يقال الوجود كون الشئ لا ينقسم والكثرة كون شئ ينقسم ولا يخفى ان تقابلها اى تقابل الكثرة
في تعريف الوجود والكثرة بالسلب والايجاب وان اى تقابل السلب والايجاب تقابل بالذات بين الوجود والكثرة
المعرفتين بهذين التعريفين تقابل بالذات بالعرض كما ذكرناه الا ان جعل اى الوجود والكثرة امرين بينهما كذا ذكرنا
في تعريفهما اذ جاز ان لا يكون تقابلها بالذات ولكن لم يثبت كونها امرين كذلك لم يوجد كلامهم ما يدل على ذلك وفيه
نظر لان تقابل السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه ولا شك ان كون الشئ لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم
عدم الانقسام وكذا كون شئ ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام فان قلت في العبارة مساوية والمقصود اذ

هذا هو الوجود في العالمين
بما هو الوجود في العالمين
لا اتصالها بالوجود في العالمين
الدليل بغيره يدل على ان الوجود ليس عين الشخص

هذا هو الوجود في العالمين
بما هو الوجود في العالمين
لا اتصالها بالوجود في العالمين
الدليل بغيره يدل على ان الوجود ليس عين الشخص

الوحدتين عدم الانقسام قلت منذ على تقدير صحة الوحدة لا يتناقض في الكثرة لان حقيقة مركبة من الوحدتين فان كانت
الوحدتين عدم الانقسام كان حقيقة الكثرة مجموع عدات انقسامات وذكر مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم
الانقسام لا زعمه ثم قال ولا يبعد انهم ارادوا الكثير والواحد منه لا مفهوم الواحد والكثير يعني انه لا يبعد ان يكون مرادهم
يقولون لا تقابل بين الوحدتين والكثرة بالذات انه لا تقابل بين الكثرة والوحدتين التي هي جزء من الابل العرض من حيث الكمالية
والكمالية كما تقرر لانه لا تقابل بالذات بين مفهوم الوحدتين والكثرة وقد نقل عنه انه قال ان اعتبار التقابل بين مفهوميهما فهو
تقابل ذاتي بالسلب والاحباب كما ذكر في الكتاب وان اعتبر بين ماصد فاعلم انهما ان يعتبر بين الكثرة والوحدتين التي هي
جزء من مفهوم التقابل العرض كما هو المشهور وان اعتبر بين الكثرة والوحدتين التي تعلق على موضوع كثر فخطاها وتنفك كما كبر
المتعددة اذا حجت في حجة او بين الوحدتين والكثرة الطارئة على موضوع الوحدة الثانية اياها كما واصلت فاذ ان
متعددة من تقابل بالتضاد لان شأن الضد اذا ورد على محل الاخر ان يظلم وينفك وشان الوحدتين والكثرة الواردتين
على محل واحد كترك التقابل الوحدة اذا طرأت لا تتفق الكثرة بالذات بل تطل الوحدتين المقومة لهما لم يلزم من ابطال ابطال الكثرة
بالعرض ومن شأن الضدان يطل ضد بالذات لا بالعرض لا نقول ابطال الوحدتين المقومة على ابطال الكثرة لان رفع
الحجج تصور الكل بعينه بخلاف رفع اللازم فانه مستلزم لرفع الملزوم ولذلك يمكن ان يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم ان
كان المقصور محال الاول يمكن ان يتصور رفع الملزوم مع بقاء الكل فان التصور هنا كالتصور في مباحث وموافقات
الوحدتين على موضوع الكثرة انما يتصور اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فيقول ان كانت تلك
الاشياء باقية باعيانها وقديركم منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت
اجزاء للمركب والوحدتين عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا ابطال للكثرة وان
زال تلك الاشياء التي كانت موضوع الكثرة وحصل شيء آخر فهو معدوم في الموضوع فلا اتحاد في الموضوع ايضا
لان موضوع الكثرة هو ذلك الزايل ومعدوم في الوحدتين هو معدوم في الحوادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع
الوحدتين في التحقيق المفهوم من كلامهم مدون الكثرة ملتبسة من الوحدتين فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك
شيء يجمعها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كان حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة
لم يكن بين حقيقتها تقابل بالذات اصلا من احوال مقصد القدم في هذا المقام لان بين مفهومين غيرهما تقابل بالذات والآخر
والقول بان التقابل بين الكثرة والوحدتين الطارئة احدهما على الاخرى البطلان اياها تقابل التضاد وبطلانها عرفت من
عدم الاتحاد في الموضوع ولان الكلام في حقيقتها لانه افرادها والوحدتين المتكورات اعني الوحدتين الطارئة على موضوع
الكثرة جزء من كثر مركبة من وحدتين كل واحد منهما طارئة على موضوع كثر مخصوص ومبطلان اياها فلا يكون
ذات مدون الوحدة مقابل لما يسميه الكثرة ومن المتكلمين من قال الوحدة والكثرة ضدان ادعى الانوجب بين
الضدين غاية الخلاف مع ان الوحدة والكثرة مما يتباعدان جدا ولا تنوجب ايضا امتناع تقوم احد الضدين بالآخر
ان الوحدة المبطله للكثرة ليست مقومة لهما ولا شتر ايضا في موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم انما قلنا ان
ذاتهما ما يتقابلان جز ما قطع النزاع الكمالية والمكبالية وهو ايضا مردود بان ذلك يلزم منها ان يكونا
الذاتين الى ان معدوم في الوحدة جزء من الكثرة فلا يكون المرصوف بهما شيئا واحدا وليس يلزم من ذلك تقابلها

والوحدتين عدم الانقسام قلت منذ على تقدير صحة الوحدة لا يتناقض في الكثرة لان حقيقة مركبة من الوحدتين فان كانت
الوحدتين عدم الانقسام كان حقيقة الكثرة مجموع عدات انقسامات وذكر مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم
الانقسام لا زعمه ثم قال ولا يبعد انهم ارادوا الكثير والواحد منه لا مفهوم الواحد والكثير يعني انه لا يبعد ان يكون مرادهم
يقولون لا تقابل بين الوحدتين والكثرة بالذات انه لا تقابل بين الكثرة والوحدتين التي هي جزء من الابل العرض من حيث الكمالية
والكمالية كما تقرر لانه لا تقابل بالذات بين مفهوم الوحدتين والكثرة وقد نقل عنه انه قال ان اعتبار التقابل بين مفهوميهما فهو
تقابل ذاتي بالسلب والاحباب كما ذكر في الكتاب وان اعتبر بين ماصد فاعلم انهما ان يعتبر بين الكثرة والوحدتين التي هي
جزء من مفهوم التقابل العرض كما هو المشهور وان اعتبر بين الكثرة والوحدتين التي تعلق على موضوع كثر فخطاها وتنفك كما كبر
المتعددة اذا حجت في حجة او بين الوحدتين والكثرة الطارئة على موضوع الوحدة الثانية اياها كما واصلت فاذ ان
متعددة من تقابل بالتضاد لان شأن الضد اذا ورد على محل الاخر ان يظلم وينفك وشان الوحدتين والكثرة الواردتين
على محل واحد كترك التقابل الوحدة اذا طرأت لا تتفق الكثرة بالذات بل تطل الوحدتين المقومة لهما لم يلزم من ابطال ابطال الكثرة
بالعرض ومن شأن الضدان يطل ضد بالذات لا بالعرض لا نقول ابطال الوحدتين المقومة على ابطال الكثرة لان رفع
الحجج تصور الكل بعينه بخلاف رفع اللازم فانه مستلزم لرفع الملزوم ولذلك يمكن ان يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم ان
كان المقصور محال الاول يمكن ان يتصور رفع الملزوم مع بقاء الكل فان التصور هنا كالتصور في مباحث وموافقات
الوحدتين على موضوع الكثرة انما يتصور اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فيقول ان كانت تلك
الاشياء باقية باعيانها وقديركم منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت
اجزاء للمركب والوحدتين عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا ابطال للكثرة وان
زال تلك الاشياء التي كانت موضوع الكثرة وحصل شيء آخر فهو معدوم في الموضوع فلا اتحاد في الموضوع ايضا
لان موضوع الكثرة هو ذلك الزايل ومعدوم في الوحدتين هو معدوم في الحوادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع
الوحدتين في التحقيق المفهوم من كلامهم مدون الكثرة ملتبسة من الوحدتين فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك
شيء يجمعها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كان حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة
لم يكن بين حقيقتها تقابل بالذات اصلا من احوال مقصد القدم في هذا المقام لان بين مفهومين غيرهما تقابل بالذات والآخر
والقول بان التقابل بين الكثرة والوحدتين الطارئة احدهما على الاخرى البطلان اياها تقابل التضاد وبطلانها عرفت من
عدم الاتحاد في الموضوع ولان الكلام في حقيقتها لانه افرادها والوحدتين المتكورات اعني الوحدتين الطارئة على موضوع
الكثرة جزء من كثر مركبة من وحدتين كل واحد منهما طارئة على موضوع كثر مخصوص ومبطلان اياها فلا يكون
ذات مدون الوحدة مقابل لما يسميه الكثرة ومن المتكلمين من قال الوحدة والكثرة ضدان ادعى الانوجب بين
الضدين غاية الخلاف مع ان الوحدة والكثرة مما يتباعدان جدا ولا تنوجب ايضا امتناع تقوم احد الضدين بالآخر
ان الوحدة المبطله للكثرة ليست مقومة لهما ولا شتر ايضا في موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم انما قلنا ان
ذاتهما ما يتقابلان جز ما قطع النزاع الكمالية والمكبالية وهو ايضا مردود بان ذلك يلزم منها ان يكونا
الذاتين الى ان معدوم في الوحدة جزء من الكثرة فلا يكون المرصوف بهما شيئا واحدا وليس يلزم من ذلك تقابلها

يكونان متقابلين بالذات اذا نسبهما العقل الى شيء واحد وحكم بان حصول احدهما فيه مانع من حصول الآخر
والله الموفق المقصد **المراد** مراتب الاعداد وانواع مخالفة بالكمالية فانه وان كانت متساوية في كونها
كثرة لكنها متباينة بخصوصيات في صورها النوعية وتكون اختلافاها باللوام كالغير والمنطقية والتكريب
والاولوية واختلاف اللوازم في اقسام اختلاف اللوازم فان العشرة مثلا تشارك في اعدادها في كونها كثر ويتمايز في كونها
كونها كثر بخصوصية وهي مبدأ لوازنها وتقوم كل عدد من انواع الاعداد بواحدة التي يبلغ حجمها في كونها كثر النوع العبد
وكل واحد من تلك الوحدتين جزءا من الكمالية وليس لها جزء سوى الوحدتين فاقبال من ان وحدتين كل عدد اجزاء
ما دونه فلا بد من ان يكون جزءا من كلام ظاهر في الصواب ان المركب العبدى هو عين مجموع وحدته وهذا المجموع
المخصوص نشأ من اللوازم العددية وانه لا حاجة في ذلك الى اعتبار رتبة عارضة للوحدتين بعد اجتماع الاعداد
اي ليس يقوم كل عدد بالاعداد التي فيه فالعشرة مثلا مجموع وحدته مبلغة في ذلك المكون الذي هو العشرة اي حقيقة
العشرة هي عشر وحدتين مرة واحدة وقال ارسطو انها في العشرة ليست ثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غيره لكن
من الاعداد التي يتوهم تركيبها من تلك الاعداد التي هي في العشرة من تلك الاعداد فافكر ان تصور حقيقة العشرة
من وحدتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المدرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء
من تلك الاعداد اذ خلا في حقيقتها بل هي عشرة مرة واحدة وربما يستدل على ذلك بان تركيب العشرة من الاثنين
والثانية ليس اولى من تركيبها من الثلثة والسبعة والاربعة والستة والحاد فان تركيبها من بعضها يلزم الترجيع
بالمربع وان تركيبها من الكل يلزم استغناء الشيء عما هو في له لان كل واحد منها كاف في تقويم ما يستغنى عما عداه فان
قلت جازان يكون كل واحد منها مقوقا لهما باعتبار العدد المشترك بين جميعها اولا مدخل في تقويمها بخصوصيتها
قلت قدر المشترك بينهما الذي في حقيقة العشرة هو الوحدتين فاذا ذكرته اعترف بالاطمئنان بما ينبغي الوبال
بان تركيبها من الوحدتين ايضا ليس اولى من تركيبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيع بالمربع لان احتمال لكل الاعداد على
الوحدتين لا يغير ترجيحى وجاب بانها لم تكف الوحدتين في تحصيل العشرة لم يكن بخصوصيات الاعداد المدرجة
فيها مدخل في تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول **المقصود** الخامس في اقسام الواحد وهو الى
الواحد اما ان لا ينقسم الى جزئيات بان يكون تصور ما نفا من حمله على كثيرين وهو الواحد بالتحقق او ينقسم الى
جزئيات بان لا يتصور من الشدة وموغير اي غير الواحد بالتحقق ويسمى واحدا بالاشخص وانما هو الواحد لا
بالشخص كثر لجهة واحدة فهو واحد من وجه وكثير من وجه آخر واما الواحد بالاشخص فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء
اصلا فهو الواحد الحقيقي وهو الى الواحد الحقيقي ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم الى سوى مفهوم عدم الانقسام بالوحدتين
الشخصية وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما هو وضع اي قابل للاشارة السمية وهو النقطة الشخصية او المكون في
وضع وهو المعارق الشخصية وان قبل الواحد بالاشخص القسمة فاما ان ينقسم الى اجزاء مقدارية متساوية في الحقيقة وهو
الواحد بالاصال فان كان قبول القسمة الى تلك الاجزاء التشابه لثاته فهو المقدار الشخصي القابل للقسمة الى تلك الاجزاء
المتشابهة لثاته فهو المقدار الشخصي الوهمية على راي من اشت المقادير وان كان قبوله لثاته فهو الجسم السطح الكمال
الواحد بالاشخص المتصل على وجه لا يكون فيه مقصود احدا حقيقة على راي نقاة الجوز واما احتساب على راي شبيهة بالنقول

والوحدتين عدم الانقسام قلت منذ على تقدير صحة الوحدة لا يتناقض في الكثرة لان حقيقة مركبة من الوحدتين فان كانت
الوحدتين عدم الانقسام كان حقيقة الكثرة مجموع عدات انقسامات وذكر مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم
الانقسام لا زعمه ثم قال ولا يبعد انهم ارادوا الكثير والواحد منه لا مفهوم الواحد والكثير يعني انه لا يبعد ان يكون مرادهم
يقولون لا تقابل بين الوحدتين والكثرة بالذات انه لا تقابل بين الكثرة والوحدتين التي هي جزء من الابل العرض من حيث الكمالية
والكمالية كما تقرر لانه لا تقابل بالذات بين مفهوم الوحدتين والكثرة وقد نقل عنه انه قال ان اعتبار التقابل بين مفهوميهما فهو
تقابل ذاتي بالسلب والاحباب كما ذكر في الكتاب وان اعتبر بين ماصد فاعلم انهما ان يعتبر بين الكثرة والوحدتين التي هي
جزء من مفهوم التقابل العرض كما هو المشهور وان اعتبر بين الكثرة والوحدتين التي تعلق على موضوع كثر فخطاها وتنفك كما كبر
المتعددة اذا حجت في حجة او بين الوحدتين والكثرة الطارئة على موضوع الوحدة الثانية اياها كما واصلت فاذ ان
متعددة من تقابل بالتضاد لان شأن الضد اذا ورد على محل الاخر ان يظلم وينفك وشان الوحدتين والكثرة الواردتين
على محل واحد كترك التقابل الوحدة اذا طرأت لا تتفق الكثرة بالذات بل تطل الوحدتين المقومة لهما لم يلزم من ابطال ابطال الكثرة
بالعرض ومن شأن الضدان يطل ضد بالذات لا بالعرض لا نقول ابطال الوحدتين المقومة على ابطال الكثرة لان رفع
الحجج تصور الكل بعينه بخلاف رفع اللازم فانه مستلزم لرفع الملزوم ولذلك يمكن ان يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم ان
كان المقصور محال الاول يمكن ان يتصور رفع الملزوم مع بقاء الكل فان التصور هنا كالتصور في مباحث وموافقات
الوحدتين على موضوع الكثرة انما يتصور اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فيقول ان كانت تلك
الاشياء باقية باعيانها وقديركم منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت
اجزاء للمركب والوحدتين عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا ابطال للكثرة وان
زال تلك الاشياء التي كانت موضوع الكثرة وحصل شيء آخر فهو معدوم في الموضوع فلا اتحاد في الموضوع ايضا
لان موضوع الكثرة هو ذلك الزايل ومعدوم في الوحدتين هو معدوم في الحوادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع
الوحدتين في التحقيق المفهوم من كلامهم مدون الكثرة ملتبسة من الوحدتين فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك
شيء يجمعها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كان حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة
لم يكن بين حقيقتها تقابل بالذات اصلا من احوال مقصد القدم في هذا المقام لان بين مفهومين غيرهما تقابل بالذات والآخر
والقول بان التقابل بين الكثرة والوحدتين الطارئة احدهما على الاخرى البطلان اياها تقابل التضاد وبطلانها عرفت من
عدم الاتحاد في الموضوع ولان الكلام في حقيقتها لانه افرادها والوحدتين المتكورات اعني الوحدتين الطارئة على موضوع
الكثرة جزء من كثر مركبة من وحدتين كل واحد منهما طارئة على موضوع كثر مخصوص ومبطلان اياها فلا يكون
ذات مدون الوحدة مقابل لما يسميه الكثرة ومن المتكلمين من قال الوحدة والكثرة ضدان ادعى الانوجب بين
الضدين غاية الخلاف مع ان الوحدة والكثرة مما يتباعدان جدا ولا تنوجب ايضا امتناع تقوم احد الضدين بالآخر
ان الوحدة المبطله للكثرة ليست مقومة لهما ولا شتر ايضا في موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم انما قلنا ان
ذاتهما ما يتقابلان جز ما قطع النزاع الكمالية والمكبالية وهو ايضا مردود بان ذلك يلزم منها ان يكونا
الذاتين الى ان معدوم في الوحدة جزء من الكثرة فلا يكون المرصوف بهما شيئا واحدا وليس يلزم من ذلك تقابلها

والوحدتين عدم الانقسام قلت منذ على تقدير صحة الوحدة لا يتناقض في الكثرة لان حقيقة مركبة من الوحدتين فان كانت
الوحدتين عدم الانقسام كان حقيقة الكثرة مجموع عدات انقسامات وذكر مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم
الانقسام لا زعمه ثم قال ولا يبعد انهم ارادوا الكثير والواحد منه لا مفهوم الواحد والكثير يعني انه لا يبعد ان يكون مرادهم
يقولون لا تقابل بين الوحدتين والكثرة بالذات انه لا تقابل بين الكثرة والوحدتين التي هي جزء من الابل العرض من حيث الكمالية
والكمالية كما تقرر لانه لا تقابل بالذات بين مفهوم الوحدتين والكثرة وقد نقل عنه انه قال ان اعتبار التقابل بين مفهوميهما فهو
تقابل ذاتي بالسلب والاحباب كما ذكر في الكتاب وان اعتبر بين ماصد فاعلم انهما ان يعتبر بين الكثرة والوحدتين التي هي
جزء من مفهوم التقابل العرض كما هو المشهور وان اعتبر بين الكثرة والوحدتين التي تعلق على موضوع كثر فخطاها وتنفك كما كبر
المتعددة اذا حجت في حجة او بين الوحدتين والكثرة الطارئة على موضوع الوحدة الثانية اياها كما واصلت فاذ ان
متعددة من تقابل بالتضاد لان شأن الضد اذا ورد على محل الاخر ان يظلم وينفك وشان الوحدتين والكثرة الواردتين
على محل واحد كترك التقابل الوحدة اذا طرأت لا تتفق الكثرة بالذات بل تطل الوحدتين المقومة لهما لم يلزم من ابطال ابطال الكثرة
بالعرض ومن شأن الضدان يطل ضد بالذات لا بالعرض لا نقول ابطال الوحدتين المقومة على ابطال الكثرة لان رفع
الحجج تصور الكل بعينه بخلاف رفع اللازم فانه مستلزم لرفع الملزوم ولذلك يمكن ان يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم ان
كان المقصور محال الاول يمكن ان يتصور رفع الملزوم مع بقاء الكل فان التصور هنا كالتصور في مباحث وموافقات
الوحدتين على موضوع الكثرة انما يتصور اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فيقول ان كانت تلك
الاشياء باقية باعيانها وقديركم منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت
اجزاء للمركب والوحدتين عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا ابطال للكثرة وان
زال تلك الاشياء التي كانت موضوع الكثرة وحصل شيء آخر فهو معدوم في الموضوع فلا اتحاد في الموضوع ايضا
لان موضوع الكثرة هو ذلك الزايل ومعدوم في الوحدتين هو معدوم في الحوادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع
الوحدتين في التحقيق المفهوم من كلامهم مدون الكثرة ملتبسة من الوحدتين فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك
شيء يجمعها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كان حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة
لم يكن بين حقيقتها تقابل بالذات اصلا من احوال مقصد القدم في هذا المقام لان بين مفهومين غيرهما تقابل بالذات والآخر
والقول بان التقابل بين الكثرة والوحدتين الطارئة احدهما على الاخرى البطلان اياها تقابل التضاد وبطلانها عرفت من
عدم الاتحاد في الموضوع ولان الكلام في حقيقتها لانه افرادها والوحدتين المتكورات اعني الوحدتين الطارئة على موضوع
الكثرة جزء من كثر مركبة من وحدتين كل واحد منهما طارئة على موضوع كثر مخصوص ومبطلان اياها فلا يكون
ذات مدون الوحدة مقابل لما يسميه الكثرة ومن المتكلمين من قال الوحدة والكثرة ضدان ادعى الانوجب بين
الضدين غاية الخلاف مع ان الوحدة والكثرة مما يتباعدان جدا ولا تنوجب ايضا امتناع تقوم احد الضدين بالآخر
ان الوحدة المبطله للكثرة ليست مقومة لهما ولا شتر ايضا في موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم انما قلنا ان
ذاتهما ما يتقابلان جز ما قطع النزاع الكمالية والمكبالية وهو ايضا مردود بان ذلك يلزم منها ان يكونا
الذاتين الى ان معدوم في الوحدة جزء من الكثرة فلا يكون المرصوف بهما شيئا واحدا وليس يلزم من ذلك تقابلها

مما يحل فيه المقدار كالصورة المسببة والهيولى او ما يحل في المقدار او في محل المقدار حلول سريان عند من ثبت من
الامور وينقسم الى اجزاء مقدارية مختلفة بالمقاييس وهو الواحد بالاجتماع كالمس الواحد الشخص فانه مركب من اجزاء
مقدارية متخالفة للحقيقة بخلاف الجسم كالماء على القول بالجزء فان اجزائه وان كانت موجودة بالفعل مجتمعة
لكنها متوافقة للحقيقة والواحد بالاتصال بعد القسمة الانشائية واحد بالنوع فان الماء الواحد اذا جازى كان هناك
ماء ان متحدان في الحقيقة النوعية وهو احد الموضوع اى بالحل عند من يقول بالمادة فان تلك الاجزاء الحاصلة
بالقسمة من شأنها ان يتصل بعضها ببعض وتكون في مادة واحدة بخلاف اشخاص الناس اذ ليس من شأنها الاتصال
والاخذ واما عند من يقول بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عند واحد بالنوع دون الموضوع والتحقيق
ان الواحد بالاتصال الحقيقي انما يتصور على القول بنفي الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصلت
بعضها ببعض حتى يحصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الاجزاء متشابهة
او متخالفة وانه اى الواحد بالاتصال يقال لمقدارين متلاقيين عند حد مشترك بينهما كخطين المحيطين بزواوية
ويتقال ايضا الجسمين يلزم من حركة كل منهما حركة اخرى وموطة انواعه واولا بالاتصال ما كان الانقسام فيه طبيعيا كالغذاء
ومن القسمة شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية والواحد لا بالشخص فقد عرفت انه واحد من جهة اخرى فجهة الوحدة
فيه اما ذاتية للكثرة اى غير خارجة عنها واما فاعلم ما بينتها وهو الواحد بالنوع كالانسان بالنسبة الى افرادة فيقال
الانسان واحد بنوعه وافراده واحد بالنوع واما فان كان ذلك الجزء تمام المشترك بين تلك الكثرة وغيره فهو الواحد
بالجسم اما قريبا كالحصان بالنسبة الى افراده واما بعيدا على اختلاف مراتبه كالجسم الناعم والجسم الخشن
الى افراده والالى وان لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك فالواحد بالفصل كالناطق مقب الى افراده واما عارضى
فكون جهة الوحدة احدا عارضيا للكثرة اى يحول عليه خارجا عن ما بينتها وهو الواحد بالعرضى وذكرنا اى واحد بالموضوع
ان كانت جهة الوحدة موضوعية بالطبع لتلك الكثرة كما يقال الضاحك والكاتب واحدا في الانسانية فان الانسان
عارضى لها بمعنى انه محمول عليها خارج عن خاصيتها وهو موضوع عليها بالطبع او واحد بالمحمول ان كان جهة الوحدة
محمولة بالطبع على تلك الكثرة كما يقال العظم والتلج واحدا في البياض فان الابيض محمول عليها طبعيا وخارج عنها اولا
اى لا يكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امر عارضيا له وذلك بان لا يكون محمول عليها اصلا كما يقال نسبة النفس
الى البدن هو نسبة الكل الى المدينة ومعناه ان للنفس تعلقا خاصا بالبدن نسبة تمكن من تدبيره والتعرف فيه
دون غيره من الابرار وكذا للكل تعلق خاص بهديته وبسبب ذلك يتبرك ويتصرف فيها دون غيرها من المراتب فلهذا
التعلقان نسبتان متحدتان في التدبير الذى ليس مقوقا ولا عارضيا لشي منهما بل هو عارضى للنفس والكل فاللذة
انما يطلق حقيقة عليها واذا اعتبرت الوحدة بين النفس والكل في التدبير كانت من قبيل الاتحاد والعارض
بمعنى انما هو احد الموضوعات التى اعتبرتها من حيث النسبة كونهما نسبة كانت جهة الوحدة اى ما مقومة لجهة
الكثرة او عارضية لها وان اعتبر اتحاد النسبتين في كونها متشابهة للتدبير مثلا كان ذلك اتحادا في العارض المحمولى وسمى
الواحد الذى ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عرضية للكثرة العاقد بالنسبة وانت تعلم ان قول الواحد على مثل الانقسام
المركب انما هو ما تشكيك وتعلم انها اى اى من الاقسام اولى اى من الاقسام بمعنى الوحدة من غير اذ لا شك ان الواحد

بمعنى انما هو احد الموضوعات

بالشخص



بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو اولى من الواحد بالشخص الذى هو اولى من الواحد بالفصل لان جنس الشيء
ما يبيته لم مقولة عليه في جواب ما موجب الشك كد ون الفصل الواحد بما مر فى اولى من الواحد بالعرض وهو اولى
من الواحد بالنسبة ثم الواحد الشخصى ان لم يقبل انقسامه اصلا لا يجب الاجزاء المقدارية والبسبب غير كما جرت كانت او غير
محمولة وهو المسمى بالواحد الحقيقي اولى مما يقبل الانقسام بوجه ما هو الوحدة من اقسام الواحد الحقيقي اولى من غير واحد
بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع واذا كان مقولة الوحدة على وحدات تلك الاقسام بالاشكيك فكون تلك الوحدات
متخلفة بالحقيقة متشاككة في هذا العارض الذى هو مفهوم الوحدة مطلقا على قياس اختلاف الموجودات الخاصة بالمقاييس
الاكثر اى العارض الذى هو الوجود المطلق فلا يجب ان يشترك في تلك الوحدات فلكم يجوز ان ينشأ على قول
فمنها ما موجود وى كالوحدة الاتصالية والاجتماعية على ما سياتى ومنها ما هو اعتبارى من محض الملازمة من وجودية الوحدة
تسلسل في الامور الموجودة لجواز انتهائها الى وحدت اعتبارية ولا يلزم من عدتها في الجملة كونها اعتبارية على الإطلاق
ومنها ما هو اى ما يبيته الواحد كوحدة الانسان مثلا ومنها ما هو نفس المادية كوحدة الوحدة فانها واحدة بذاتها بالوحدة
زاوية عليها ومنها ما هو موجود كواى يجوز كونها من اجزاء منها وكذا كسائر الاقسام فيقال مثلا جاز كونها موجودة بعض عرضها
بعض آخر فنتسب له اى لما ذكرناه من جواز اختلاف الوحدات في الاحكام فانه يتفكر في مواضع متعددة المعنى **المعنى**
الوحدة متنوعة لثوابها بحسب ما فهمه من كل نوع منها اسم يخصه بحسب الاصطلاح تسهلا للتعبير في النوع مما لا يخفى
فيلزم ما متاثلان كان معناه انها متفقتان في المادية النوعية وفي الجنس من حيث وفي الكيفية مشابهة وفي الكم عدد
كان او مقدار مساواة وفي الشكل مشاككة وفي الوضع موازاة ومما اذا كان شخصين تساويا في الوضع بالتكامل الى ثالث
وفي الاطراف مطابقة كطاسين يطبق طرف احداهما على طرف الآخر وفي النسبة متساوية كترين وعروا اذا تشارك في
بنوة بكر المعص **السابع** الاثنان هما الفيران اى الاثنيتان تلتزم التقابيل في الماهية المشهور الذى ذهب اليه
الجمهور فكل اثنين عندهم غيران كان كل غيرين اثنين اتفاقا وقال مشايخنا ليس كل اثنين بغيرين بل بالغيران
موجودان جاز ان تشاركهما في جزاء وعدم فخرج بقيد الموجود والاعدام فانها لا توصف بالتقابر عند من بناء على ان الغيرة
من الصفات الشبوتية فلا يتصف به عدمان ولا عدم وجود وهذا اعم من قوله اذ لا يتركبها ولا يدركه الغيرين
من التمايز وذكرنا اختصاصهم بما يكون طرفاه عربيين فان قلت ليس قد مر ان الاعدام متمايز عند المتكلمين
الشافيين للوجود والعدم قللت اجيب عن ذلك بان التمايز بينهما انما هو بحسب مفهوماتها دون ما صدرت بهما
عليه ولا بد في الغيرين من التمايز بحسب ما صدر قائله فكتبره وخرج به الاحوال ايضا اذ لا يثبتها فلا يتصور اتصافها
بالغيرية وكذا يلزم ان يخرج بها نشان احدهما موجود والاخر معدوم وخرج بقيد جواز الانفكاك ما لا يتفكر اى ما لا
يجوز انفكاكها كالمصغرة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه اى المذكور الذى هو الصفة والجزء لا هو ولا غير
الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وموطا وبسبب ايضا غير الموصوف وغير الكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من
الجانبيين وهو معتبر عند من في الغيرين وقولهم في جزاء عدم يشمل المتخير وغيره كان الفصحى الاشعري قد عرفت
الغيرين بانها موجودة ان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر واعتبر من عليه بانها اذا فرضنا جسمين قريين كانا
متمايزين بالفرق ومع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر فان القدمين في القدم في غير التعريف الى ما في الكثرة

بمعنى انما هو احد الموضوعات
بمعنى انما هو احد الموضوعات

بمعنى انما هو احد الموضوعات
بمعنى انما هو احد الموضوعات

ومما يختار عند الناس عن قائل اول الشرح والعرف واللفظ على الجز، والكلمة ليسا غيرين فالكلمة اذا قلت
ليس على غير عشر حكم عليك بلزوم اللفظ فلو كان الجز، والكلمة لما كان كذلك وروى عليه بان المراد باللفظ
فقط فلان الحكم يلزم منها واما مع تمام احاد العشرة وذكرها العشرة بعينها واما بان الغم منها محمول على عدو آخر
فوق العشرة قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف فانك اذا قلت ليس في الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها
فقد صدقت ولو كان الصفة غير الموصوف كنت كاذبا وروى بان المراد غير من افراد الانسان والالزام ان لا
يكون ثوب زيد غير موصوف قطعا ولا يخفى عليك ان استدلالهم باذروه يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة
مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا ذكر في الصفة لللازمة بل الغريبة
بخلاف سواد اليهم متطابقة غير قال الامري ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات
ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غير هي كلف صفة امكن مفارقة ما عن الموصوف كصفات الافعال من
كونه خالقا ورازقا وكونهما ومنها ما لا يقال انها عين ولا غير هي ما يتبع انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة والارادة
وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بما يحل ان مع المتغيرين موجودا ان يجوز الانفكاك بينهما بوجه على
منزلة تفكك الصفات النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها بعين الصفة الاخرى او غيرها او
عليهم المتضا فان كالا بوجه وابنوه والعلوية والمعلومية فانها متغيران مع امتناع انفكاك من الجانبين في العدم اذ
لا يجوز ان يقدم احدهما ويوجد الآخر في الجز ايضا اذ ليس بمتغيرين ولا يلزمهم فانها غير موجودين لان النسب
والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها عندكم ولكن يرد عليهم الباري مع العالم لا امتناع انفكاك العالم عن الباري
في العدم لا تخالفة عدهم وفي الجز ايضا لا امتناع تخيل لا يقال في الجواب عن هذا الايراد يجوز انفكاك الباري
عن العالم في الوجود بان يوجد الباري مع وجود العالم وحيث قد انفك احدهما عن الآخر في العدم ويجوز انفكاك العالم
عن الباري في الوجود بان لا يوجد الباري مع وجود العالم ويحتمل ذكر على الباري فقد انفك احدهما عن الآخر في الجز ايضا والاحتمال ان
العالم يجوز عدهم وتخيل ولا يجوز شئ منها على الباري فقد جاز الانفكاك بينهما من احد الجانبين في كل واحد من
العدم والجز مع ان جواز الانفكاك منه في العدم فقط او الجز فقط كان كافيا في دخولها لا نقول لو كن في الانفكاك
من طرف في الانصاف بالغيرية لجاز انفكاك الموصوف من صفته والجز، عن الكل في الوجود والكان جواز
انفكاك الموصوف عن صفته في الوجود بان يوجد الموصوف لعدم الصفة كالفيد في تغيرها لانه جاز انفكاك
احدهما عن الآخر في العدم وكذا الحال اذا وجد الجز، وعدم الكل فانه قد انفك الكل عن الجز في العدم فتكون الصفة
والموصوف وكذا الجز، والكلمة متغيرين وحيث كان الجواب السابق الذي ذكره الامري مردودا ذكرنا
فتقبل في الجواب عن الايراد المراد جواز الانفكاك عن الجانبين تعقلا لا وجودا ومن صرح به فقال القيان
بما لا بد ان يجوز العلم بكل شئ بالآخر ولا يتبع تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل الباري والجزم بوجوده
ولذلك يحتاج في وجود الباري بعد العلم بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان وعذا الجواب انما يصح اذا عرفت
الغيران بانها موجودة وان يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين ثم يعرض بالباري والعالم فانه لا يجوز انفكاك العالم
عن الباري في الوجود فيجاب بان ليس المراد جواز الانفكاك من الجانبين في الوجود بل في التعقل لا في الوجود

والموصوف في الوجود

في جواز انفكاك كل من العالم والشيء عن الآخر في التعقل واما اذا زيد في التعريف فيلزم عدم اوجده فلا يصح له هذا
الجواب اذ لا يجوز ان يقال بتعقل الباري مع وجوده او متغيرين بدون ان يتعقل العالم كذا في الا اذا جاز كون التعقل
اعم من ان يكون مطابقا او غير مطابق وحيث يلزم كون الصفة والموصوف متغيرين لا يجوز ان يتعقل وجود كل
منها بدون وجود الآخر اما تعقلا مطابقا او غير مطابق واعلم ان قولهم ان شئنا في الصفة مع الموصوف
صفة الجز مع الكل لا موصوف غير متغيرين مما استبعد بغيره جواز اثباته للاسطة بين الشيء والاثبات اذا غيرت تساوي
نفي العينية فكل ما ليس بغير موصوف كان كل ما هو غير ثابت في عين ومنهم من اعترض عن ذلك ما يندفع لفظا لا تعليل
بامر معنوي وذلك ان موصو لا خصصوا لفظا غير بان اصطلحوا على ان الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا
قال في القياس ان آخر ذلك يكون عين ولا غير اذ اذكر في الجواب لفظ الغير على معناه المشهور فلا يخصص فكل بالقياس
الى آخر اما عين او غير ولا شك ان لا يتبع التسمية بل الكل احدا يسمى ان شئنا في الباري اسم اراوه عند الاعتقاد ليس في
لانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله وصفاته فكيف يكون من الاعطال محضا متعلقا بجزء
الاصطلاح مع ان بعضهم قد قدموا الاستدلال عليه والحق انه بحث معنوي وان مرادهم باذروه وانما لا يجب
الافهم ولا غير بحسب التسمية ومعناه انها متغيران منزهة عما يتحدان منوية كما يجب ان يكون لما ذكرنا
في الحكم على ما عرفت حقيقة معناه ولما لم يكونوا في الشايع قائلين بالوجود الزمني لم يصحوا يكون المتغيرين
الصفة والموصوف والجز، والكلمة في الزمن والاتحاد في الخارج كما صرح به القائلون بالوجود الزمني نعم المعلوم
التحقق الثبوت فيما بين المحل والموصوف موالا من وجه والاختلاف من وجه آخر فغير واعين بمدى
المعلوم بكل العيان التي لا اشعار لها بالوجود الذي اختلف فيه ومدى الكلام لا غير عليه وفيه بحث لان كلاما
الشايع في اجزاء غير محولة كالواحد من العشرة واليد من ربه كما اوردوه في ثبوتها في صفات وهي مبادي
المحولات كالعلم والقدرة والارادة لا في المحولات كالعلم والقادر والمريد والظاهر انهم فيهما من المتغيرين جواز
الانفكاك من الجانبين فاقدموا على ما قالوا وايضا لما اشتبهت صفات موجودة قديمة زائدة على ذاتة في لزم كون
القدم صفة لغير الله في دفعه بركه وايضا لزمهم ان يكون لكل الصفات مستند الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل
في القدرة والعلم والحياة والارادة ويلزم كون الصفات حادثة واما بالاثبات فيلزم كونه موجبا بالذات
ولو لم يكن بعض الاشياء فتستتر عن مدابها انما تكون محتاجة مستند الى علمه اذا كانت متغيرين للذات
المفصلة **والثامن الاثنان لا يتحدان** لاننا يطلق بطريق المجاز على صيرورة شئنا في آخر بطريق الاستحسان يعني
التغير والاستقلال ونصبا كان في اوتدريج كما يقال حصار الماء، والماء والاسودا بعض في الاول زال حقيقة الماء بزال
صورة النوعية عن مبداه وانضم الى تلك الهوى النوعية التي للهواء فحصل حقيقة اخرى هي حقيقة الهواء
وهو الثاني زال صفة السواد عن الموصوف بها وانصفت حقيقة اخرى هي البياض ويطبق ايضا بطريق المجاز على
صيرورة شئنا في آخر بطريق التركيب وموان ينضم شئنا في شئنا بان يحصل منها شئنا ثالث كما يقال حصار الزرابطينا
والخشب سريه والاتحاد هذين المعنيين لا شك في جواز بل في وقوعهما في مفهوم الحقيقة للاتحاد فيكونان بغير شئنا
شئنا آخر ومعنى قولنا بعينه انه صار شئنا اخر من غير ان يزول عنه شئنا او ينضم اليه شئنا وانما كان هذا متوقفا حقيقيا لانه

والموصوف في الوجود

والموصوف في الوجود

المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق وانما يتصور هذا الحق للقبض على وجهين احدهما ان يكون هناك شيان كزبد وشراب مثلا
فيخرج ان بان يصير زبد عرا وبالحسن ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيان وبعد شي واحد كان حاصله قبل الاتحاد ان
يكون شي واحد هناك كزبد فيصير مع بعضه شي اخر غير في يكون قبل الاتحاد امر واحد وبعد امر اخر كزبد فيصير
قبله بل يجرى وهذا الحق للقبض بطا بصره واليه اشار بقوله هذا اي عدم اتحاد الاثنين حكم ضروري يحكم به برهان العقل
بعد تجريد الطرفين على ما ينبغي فان الاختلاف والتباين بين المتماثلين وبين المتماثلين كزبد وبين الحامض واليهوية
تغير بالذات فلا يعقل زواله مع ان التباين بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتها فلا يمكن زوالهما كسائر لوازم التماثل
ومع ذلك في نفسه وبما يراه في توجيهه بنوع تنبيه فيقال ان عدم الهوية بين بعد الاتحاد وحديث
امر غير متماثل اتحاديهما بل ما قد عرنا وحديث هناك امر ثالث غيرهما وان عدم احدهما فقط فلا اتحادا واحدا
اولا بخلاف المعلوم بالوجود بداهة والا كان موجودا ومعدوما معا وان وجدوا بقايا موجودين بعد الاتحاد وهما
بعين اثنين متباينين كما كانا كذلك قبله فلا اتحاد ايضا والغرض من هذا الكلام هو التبيين على الضرورة بتجريد الطرفين
وتصور المراد على الوجه الذي هو مناط الحكم وظن بعض الناس انهم حاولوا بهذا الكلام الاستدلال على مطلوب نظرنا
فمنع امتناع الاتحاد على تقدير تماثلها موجودين وانما يكونان اثنين لو لم يتحدوا لانها لو كانتا بعد الاتحاد وجودا
لكانا اثنين لا واحدا وانما يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما موجودا متحدا بالموجود الآخر ومعلوم المعنى التاسع
الاثنان هذا اهل الحق من المتكلمين ثلثة اقسام لانها ان اشتركت في الصفات النفسية فالمثلان والافان امتنع لذاتها
اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان والافان المتماثلان واحدا في المثلان وفي الموجودات المشتركة كان في جميع
الصفات النفسية والمراد بالصفات النفسية ما لا يحتاج في وصف الشيء الى العقل احرازه عليه كالاشياء النفسية
والوجود والشيئية للامان ويقابلها الصفات المعنوية التي تحتاج في الوصف بها الى العقل امر زائد على ذات
الموصوف كالخير والحدوث وبعبارة اخرى الصفة النفسية هي التي تزل على ذات دون محض زائد عليها والمعنوية
ما يدل على محض زائد على الذات وقال بعضهم بناء على الحال وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس الصفة
النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنوية ما يقابلها ويلزمها ان يلزم المشاركة في الصفات النفسية
المشاركة فيما يجب ويمكن ويتبع ونتركه قديرا في هذا فيقال المثلان في الموجودات اللذان يشتركان في كل منهما الآخر
فيما يجب له ويمكن ويتبع وقد يقال ببيان اخرى المثلان ما يستراهما مسترا الآخر في الاحكام الواجبة والباين و
المتنوع جميعا لان الصفة النفسية كما عرفت ما يعوق النفس الذات لا الى محض زائد على الذات فالتمثل
من الصفات النفسية لانه امر واحد الى نفس بعض زائد بعين التماثل بين الزوات لنفسها وليس محلا لباخر زائد
عليها فهو صفة نفسية عندنا وما عند متبقي الاحوال منا كالقاضي فقيمة اي تكون التماثل من الصفات النفسية
المفسرة على رايه بالاحوال اللازمة التي يتبع ارتفاعها عن الزوات برودا وقال تارة انه اي التماثل زائد على
الصفات النفسية ويخلو موصوفه عنه بتقدير عدم خلق الغير فلا يكون من الصفات والاحوال اللازمة وقال
اخرى التماثل غير زائد على الصفات النفسية بل موصوفها ويقتضي في انفسا الشيء بالتماثل تقدير الغير فيكون الشيء حال
انفراد من غير وجود متصفا بالتماثل غير خال عنه فيكون من الاحوال اللازمة للذات ثم ان يكون تقدير الغير فيها

لان العرف من شمس الموجودات

في الانصاف بالتماثل بقوله فان صفات الاجسام ومن جعلها التماثل لعلل الغير ما هو موجود متماثل لها اتفاقا
فلا يكون التماثل موقفا على وجود الغير حقيقة وانما تقديره فلا يخرجه من الناس من ينفي التماثل لان التباين ان كان كل
وجه فلا يميز ولا التباينية فغنى التماثل في اختلافها بوجه من الوجوه فلا تباين فلا يكون اقسام الاثنين ثلثة عند
ولم يوجب منع الشرايط التباينية او قد يختلفان بغير الصفة النفسية مع الاثر ان في جميع صفات النفس في المعنوية
الكثر من التماثل ما المشترك في اخص وصف الشيء فان ارادوا انها مشتركان في الاخص دون العام فمع امتناع مقتضى الاخص
برون العام والاي وان لم يبرروا ذلك بل ارادوا الاشتراك في الاخص في العام جميعا فاذكرنا في التعريف من المثل بالعام امر
فيما هو المراد من الاشتراك في الكل ولهم ان يقولوا الاشتراك في العام وان كان لازما لكيفية خارج عن مفهوم التماثل او مروان
على الاشتراك في الاخص مع انه يلزمهم تحليل التماثل وموكله واصولها مختلفة لان التماثل يقع صفة للسواوين كما يقع صفة
للباينين فاذا كان التماثل هو الاشتراك في اخص وصف النفس كان تماثل السواوين معللا باخص وصفها اعني السواوين
وتماثل الباينين معللا باخص وصفها اعني البياضية ولاشك ان السواوين والبياضية مختلفتان وقد علق بها التماثل
الذي هو حكم واحد وهذا الاعتراض مشترك في الزام فان الاخص في امكن مختلفا كان مجموع صفات النفس بين السواوين
متماثلها مجموع صفات البياضين فيكون التماثل المحلل بالمجموع معللا باصل مختلفة والتماثلون بالمقابل من الاشياء لا يجوزون ايضا
وايضاً التماثل للثقلين اما واجب فلا يعلل التماثل على رايهم اذ من قواعد ان الصفة الواجبة متباعدة تحليلها ومن ثم قالوا
لما كان عامية عدله واجبة لذاته امتنع ان يكون محللة للعالم فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في اخص صفات النفس لاقتضائه
ان يكون التماثل معللا بالاختصاص كما هو لا يكون واجبا للثقلين فيجوز ان يكون السواوين مختلفين تان وغير مختلفين
بان ثبت لها التماثل متساويين ويزول عنها فيكونان مختلفين وبطلانها في قوله الثاني من المعنوية المثلان في الاشتراك
في صفة انبساط وليس احدهما بالثاني في صفة الشيئية لان الاشتراك في الصفات السلبية لا يوجب التماثل ويلزم
السواوين البياض فانها مشتركان في صفات شبيهة كالعريضة واللونية والحروية بل من جهة واحدة متماثلة للذات بالمرور
او مشتركان في بعض الصفات الشبيهة كالعالمية والقادرية فان قلت لعل ارادوا ان المشتركين في صفة وجودية متماثلان
لا مطلقا بل في تلك الصفة وحده يلزم ان السواوين والبياض متماثلان في اللونية مثلا قلت فيلزم ان يكون البياض متماثلان
للملوكين في بعض الاشياء مع انه لم يجز كونهم متماثلين في الموجودات اصلا وثانيها ان ثاني الاقسام الثلاثة الضدان وهما
معنيين يستحيل لثباتهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة معنيين ان قولنا معنيين يخرج العدم والوجود فانها
لباينيين اي عرضيين ويخرج الاعداد لانها ليست من قبيل المعنى الذي يراد في العرض ويخرج الجوهري والعرضي وسوا
ويخرج القديم والحادث فان القديم القديم بغير كصفاته لا يسمى عرضا فمذهب الامور لا تضاد في شئ منها وقولنا يتبع اجتماعها
يخرج نحو السواوين والحلاوة فانها يختلفان فلا تضاد بينهما وقولنا لا تضاد في شئ منها فلا تضاد في شئ منها فلا تضاد في شئ منها
امتنع اجتماعها لكن ليس ذلك لذاتها بل لاستلزامها المعلومات الذين يتبع اجتماعها لذاتها فلا تضاد في شئ منها فلا تضاد في شئ منها
المعلومات وكذا يخرج الحركة الاختيارية مع العرف فان امتناع الاجتماع بينها ليس لذاتها بل لان الحركة الاختيارية تستلزم
القررة المضادة للحركة لكونها متباينتين بالذات وقولنا من جهة يخرج نحو الصفة والكبر والقرب والبعد والامور
الاختيارية مناعوا الظن ببيان الكفاية بناء على ان قول من جهة يخرج نحو الصفة عطف على قولنا معنيين يخرج العدم والوجود

لان العرف من شمس الموجودات

العلم والاعتقاد

هو التفتت في المتصاوين مع السبب الضمني لمرادنا وهو غايه الخلف المعبره في التفتت والحقيق
في العلة والمعلول لما كانت العلوية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات **المصدر**
التقابل كالامكان والوجوب او ومباينتهما في الامور العامة وفيه من احدى عشر الاولى حضور اجتناب الشيء عن
ضروري حاصل بلا اكساب فان كل احد جعل احتياجه الى امور واستغناءه عن امور والنصور السابق على التصديق
الضروري اول بان يكون ضروريا فالحاج اليه في وجوده شيء يسمى علة له وذلك الشيء المحتاج يسمى معلولا والعلة اما تامة كما
سبنا واما ناقصة والناقصة اما جزء الشيء الذي هو المعلول او امر خارج عنه والاول ان كان به الشيء بالفعل كونه
لشيء في الصورة لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصله بالفعل لا نقول الصورة
السيفية المعينة اذا حصلت بشخصه حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب هي تلك الصورة بل فردا
اخر من نوعها وان كان الشيء بالفعل كالخشب له ان السرير في المادة وليس المراد بالعلية الصورية والمادية ما يخص
بالجواهر من المادة والصورة الجوهرية بل ما يميزها عن غيرها من اجزاء الاعراض التي يوجبها الاعراض اما بالفعل او بالحق
ولها في المادة اسماء متعددة باعتبار اختلاف طبيعة او تنوعها في الصور المختلفة وقابل وميولي في
جهة استعدادها للصورة وعندها منها يتراءى التركيب واسطقس اذ اليها ينتمي التحليل وقد عكس فيفسر كل من العنصر
والاسطقس بتفسير الآخر وتان اي الصورة والمادة علتان للمادة دخلتا في قوامها كما انها علتان للوجود ايضا
لنقدق عليهما فمقتضيان باسم علم المادية فيميزها عن الباقيين المتشركين اياها في علمية الوجود والثاني اعني ما
يكون خارجا عن المعلول اما به الشيء كالجارية الى السرير وموالاتها على المؤثر واما حالها في الشيء كالجالس عليه
وموالاتها اي العلة الغائية وتان علتان عن الفاعل والغاية فخصان باسم علم الوجود لتوقف عليهما دون
المادية والاولى هي المادة والصورة لا توجدان الا للمركب وهو غايه والغاية لا تكون الا لفاعل بالاختيار والمركب
لا يكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله حكمه وقاير وقد يسمى فاعله فعله الموجب غايه ايضا تنبها
لها بالغاية الحقيقية التي علم غايته للفعل وعرض معصو الفاعل والغاية معلولة في الخارج وان كانت علمه في الزمان
فان الجالس على السرير مثلا معلول بحسب الخارج لوجود السرير وعلة له بحسب تصور وحصوله في الزمان فلها
اي لغاية علاقتها العلوية والمعلولية بالقياس الى الشيء واحركته باعتبار وجودها الزماني والخارجي ويسمى جميع ما يحتاج
اليه الشيء في ما يبتدئ وجوده او في وجوده فقط علة تامة وفي لفظ الجميع نوع اشعار بوجوب التركيب في العلة التامة
وذلك غير واجب الا يري الى قوله وانها اي العلة التامة قد يكون علة فاعلية اما وحدها كالفاعل الموجب الذي
صوره بسيط اذا لم يكن متراكبا في وجوده ولا مائة يعتبر عدمه واما امكان الصا وهو معتبر في جانب المعلول
ومن تامة فانا اذا وجدنا معلولا طلبنا علته فوضع الغاية كحاجة البسيط الصا ورعي المختار وقد يكون مجمعة من الاربع المذكورة
في المركب الصا ورعي المختار وقد يكون مجمعة من ثلث منها كالحاجة المركب الصا ورعي الموجب والعلة التامة
متقدمة على المعلول قدما ذاتيا سواء كانت داخلية فيه او خارجة عنه واما التقدم الزماني فيجوز لانه العلم الصورية
فانها مع المعلول في الزمان واما العلة التامة على تقدير تركيبها من اربع او ثلث مجموع امور كل واحد منها مقدم فتقدمها
على المعلول بعينه تقدم كل واحد من اجزائها لا يشك فيه واما تقدم الكل من حيث هو كلفه فمجرد مجموع الاجزاء المادية

في كل واحد من هذه الاربعة الاربعة المذكورة

في كل واحد من هذه الاربعة الاربعة المذكورة

في كل واحد من هذه الاربعة الاربعة المذكورة

والصورة

في كل واحد من هذه الاربعة الاربعة المذكورة

والصورة مادية مادية بعينها من حيث الذات ولا يتصور تقدمها اي تقدم المادية على نفسها ففضلها اي تقدمها
على نفسها مع انضمام امرين آخرين هما الفاعل والغاية اليها والاصل ان مجموع المادة والصورة محضين المادية بحسب
الذات فلا يمكن تقدم هذا المجموع على المادية قدما ذاتيا لان التفاضل الاعتباري بالاجمال والتفصيل الجوهري من حيثها
في باب التعريف فواضح ان هذا المجموع امران او امر واحد وكيف يتصور تقدمه على المادية واما كانت العلة التامة من الفاعل
وخرجه او مع الغاية كانت متقدمة على المعلول بلا اشكال فان قيل قد تركت تسمية العلة التامة وموالاتها في
جملة ما يحتاج اليه شيء في وجوده وجزء ايضا من العلة التامة فليس العلة التامة لاجبة مختصة في الفاعل والغاية فلما
انجز الفاعل بالحقيقة لان المعلول بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باستحاج الشرايط وارتفاع
الموانع فوجود الشرط وعدم المانع من تامة الفاعل فلا احصاء في الموانع بل في الموانع لان من تامة المادية لان
الفاعل انما يكون قابلا بالفعل عند حصول الشرايط وارتفاع الموانع ومن جعل الادوات من تامة الفاعل كمالها
من تامة المادة فان قلت اذا جعل ارتفاع الموانع جزءا من الفاعل او الغاية بل اذا جعل ما يحتاج اليه شيء في وجوده فمقدم جزءا
على الوجود وانه خلاف الضرورة الشاهد بان العدم لا يكون كذلك فلما عدم المانع لا يخفى انه نفس الامر ولا يتغير ولا يتبدل
ككيف يكون مبداء الوجود الغير تامة اي عدم المانع قد يكون كاشفا عن شرط وجوده لعدم السبب المانع للتحول فانه اي
عدم السبب كاشف عن وجوده قطعا انه قوامه يمكن النفوذ فيه وعدم العود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن
وجوده مائة يمكن تحريك السقف فيسمى في الامر المتو الذي هو السبب للسمو الا انه ربما لا يعلم الشرط الوجود والاعتبار
في علم الوجود الا بالزام عيني فيجبر عنه بذكر الارز الذي هو المانع في الشايع المذكورين فبقى الى الاوامر ان اي ذلك العدمي مؤثر في
الوجود ومعتبر في علمه وليس كذلك فظهر ان الامور الراضية في العلة التامة كلها وجودية فتكون هي ايضا موجودة لوجود
اجزائها باسم العلم التحديق ان بربها العقل لا يجوز كون العدم مؤثرا في الوجود ومفيد اليه ولكن يجوز ان يتوقف التاثير والوجود
على امر عيني كما يجوز توقفه على امر وجودي فعلى هذا جاز ان يكون مؤثرا في الشيء في وجوده اخر من حيث وجوده فقط فانه
والشرط والمادة والصورة وان يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وان يكون من حيث وجوده وعدمه معا كما نعتد اذا لا بدنا
عدمه الطاري على وجوده فاقيل ان العلة التامة للموجود لا بد ان تكون موجودة اريد به ان ماله مدخل لوجوده لا بد ان
يكون محررا وماله مدخل لوجوده وعدمه لا بد ان يوجد في عدمه من اعمق وجود العلة التامة وحصولها مقتضى
لوجود المعلول واما انه يجب ان يكون كل واحد من اجزائها موجودا فذلك مالم يحكم به ضرور العقل ولا قام عليه
بركانا ايضا فان قلت لجعل ارتفاع الموانع جزءا للفاعل كان المؤثر في الوجود معدوما وقد اعترفتم بان جبرية قلت
ليس من كون جزءه انه جزء حقيقي بل معناه انه من تامة وداخل في عداده ومنه المقدار كاف في الاعتراض من ترك
افراد بالذكر ويعلم من هذا ان قوله سبق الى الاوامر ان مؤثرا ان اراد به سبب التاثير الحقيقي فبطاوان اراد به سبب التاثير
بغير المدخلية في الوجود فهو موقوف ولا محذور فيه لا يقال ليس والفصل من العلل الراضية وليس شيئا منها مادة ولا مؤثر
وايضا الموضوع في الاعراض من العلل الخارجية ولم يذكر فيها الا اننا نقول ليس اذا اخذ من حيث انه جزء انفي شرط
الشيء بمرادة الفصل اذا اخذ كذا يسمى صورا او نقول الكلام فماتت توقف عليه الوجود والخارج فلا يبدل في علمه اجزاء
العقلية واما الموضوع فهو موقوف على خارجا في المادة مشبهة تامة في كونها محلا قابلا لجعل من عداها ولم يجعل تسامحا

العلم

وكان يقول في تفصيل اسم العلة القائمة ما يتوقف عليه شيء في وجوده اما جزاء او خارج عنه والثاني اما عمل العلة
فهو الموضوع بالقياس الى الحيز والحيل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدها واما غير ذلك فاما منه الوجود واما
لاجل الوجود او لا ماعدا ذلك واما ان يكون وجوديا ومواليا او غيرهما وموعدم المانع والاول اعني يكون
جزءا اما ان يكون جزءا عقليا ومواليا للشيء والفصل او جزاء خارجيا ومواليا للصورة **المقصود الثاني**
الواحد بالشيء لا يعمل بعلة مستقلة بل هو عين الاول لو عمل الواحد بالشيء مستقلة في لواحقه عليه علة
مستقلة كان محتاجا اليها الى كل واحد منها العلية ان يكون كل واحد علة له فان المعلول محتاج الى
علة البتة مستغنيا عنها اي عن كل واحد منها او بالظن الى كل واحد منهما من امرين المستقلين بالعلية
بوجوده كالمعلول الشخصي لو لم يوجد الامر الاخر او الفرض ان كل واحد مستقل ومواليا لوجوده بكونه وان
لم يوجد الاخر مع الاستغناء اي استغناء ذلك المعلول عن الآخر فيلزم ان يكون في زمان واحد محتاجا الى كل واحد
من المستقلين وغير محتاج اليها لا يقال منشاء الاحتياج الى كل واحد مواعيلها ومنشاء عدم الاحتياج اليها علية
الاخرى فلا استحقاق في اجتماعهما لانا نقول احتياج شيء الى آخر في وجوده وعدم احتياجه اليه فيمنه متناقضان فلا يجتمعان
سواء كانا مستندين الى سبب واحد او الى سببين فاجتماع علةين مستقلتين على معلول واحد شخصي مستلزم لوقوع الخلل فيكون
امكان اجتماعهما مستلزما لا مكانه ومواليا لاحتياج واحد منهما الى الآخر فلو استلزم مع امتناع الاجتماع فيكون تعاقبهما
فلا استحالة فيه بان يكون كل واحد منهما بحيث لو وجدت ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فاذا وجدت احدهما
وجد المعلول واستلزم وجود الاخرى اذ لو امكن ان يعدم الاول ويوجد الاخرى فان عدم المعلول بعدم الاول وجد
باجتماع الثانية لزم إعادة المعدوم وان لم يعدم وجب ان يكون الثانية مفيدة للمعلول اصل وجوده والحاصل له
باجتماع الاول فيلزم تفصيل الحاصل والامكان ان يقال ان الثانية تغير بقاء الوجود الحاصل بالاول اذ يلزم ان لا يكون علة
مستقلة فالتوارد على سبيل البدل جائزا اذا كانت العلةان بحيث اذا وجدت احدهما استحال وجود الاخرى بعد ما وان
امكن ان توجد دون الاول ابتداء لا يقال التوارد على سبيل البدل محققا لانه اذا كانت احدهما موجودة والاخرى
معدومة لزم من وجود الاول وجود المعلول وعن عدم الثانية عدمه لان عدم العلة المستقلة يوجب عدم المعلول
وما نحن من اصل الخارج والتوارد يجوز ان يورد ما يرد على حركة الشمس نحو ان المعلول منها اعني حركة الشمس
واحد بالنوع لا بالشيء صرح بان الحركة الواقعة باحد ميزان الاصلين مغايرة للواقعة بالاصل الاخر شخصيا لانا نقول
استلزام عدم العلة لعدم المعلول الشخصي يتوقف على انه لا يجوز ان يكون لواحد شخصي علة مستقلة عن الآخر
اشباهه بدو الوجه الثاني اما ان يكون الكل واحدا منها اثر في كل واحد وكل واحد منها جزء العلة لان المستقل بالتاثير
ح هو المجموع وهو العلة الشاملة وكل واحد منها جزءها وموخراف المخر ومن الاول احدهما فقط اثر في العلة الشاملة دون
الاخرى او لا اثر لشيء منها فلا شيء منها علة وكلما ايضا خلاص الفقد فالاسم كما يابط وقد قيل ان جاز ان يكون كل واحد
تاثير تام كما هو المتشابه فيه وليس يلزم منه كون كل جزء العلة فان قلت فيستغنى بتاثير كل واحد عن الباقي الاخرى
قلت هذا مجموع الوجه الاول فاعلم وجوز ان يعلل الواحد الشخصي بعلةين مستقلتين بعضهما لبعض كجسم فيخرج
ملتصق بغيره برفعه احدهما حال ما يذب الاخر على سوية في القوة والسرعة وقبح لا يجوز ان يقوم بكل الجوهر الذي

فان قيل لو كان المعلول مستلزما لاجتماع العلةين لكان مستلزما لعدم احداهما فيكون مستلزما لعدم المعلول

فان قيل لو كان المعلول مستلزما لاجتماع العلةين لكان مستلزما لعدم احداهما فيكون مستلزما لعدم المعلول

فان قيل لو كان المعلول مستلزما لاجتماع العلةين لكان مستلزما لعدم احداهما فيكون مستلزما لعدم المعلول

فان قيل لو كان المعلول مستلزما لاجتماع العلةين لكان مستلزما لعدم احداهما فيكون مستلزما لعدم المعلول

حزن ان الامتناع اجتماع العلةين بل حركة واحدة شخصية ولا يجوز استغناء واحد منها فقط لعدم الاولوية الى
كل منهما والاشكال ان كل واحد منهما مستقل فيحصل تلك الحركة فقد اجتمع على واحد بالشيء علة مستقلة وورد الاشكال
بان حركة الجوهر مستقلة الى الله ابتداء كسائر الحوادث ولا يخفى ان كسيرة الجوهر مستقلة الى الله ابتداء كسائر الحوادث
معانها واحده العلة العلة مستقلة فان استقلال كل منهما كان مشروطا بانفاد من الآخر ولا محذور في ذلك واما الشك
وما واحد النوع فيجوز تعليله اي تعليل الواحد بالنوع مستقلا على معنى ان فردا منه يكون معللا بعلة مستقلة وفرد آخر
منه مع كونه مماثلا للاول يكون معللا بعلة اخرى مستقلة ايضا اعني ان الطبيعة النوعية توجد في كل فرد من الافراد على
متعددة اذ ليس في الاعيان الا الاشياء كما مرت اليه الاشياء كالحق في اللغة فان مخالفة السواد للحلوة مثل مخالفة
للحلو للسواد فان من بين المعروضين وان كانا في الفين في المادية الا ان عارضيهما متماثلان فيهما ان يعلل كل من
الحق الفين المذكورين بحكمة واحدة او متضا الى غير وعلى التقديرين يكون لكل من الحقيقتين علة مستقلة لكن
هذا المثال انما يصح عند من يقول بان مخالفة التي من الافات امر يتوقف على وجوده في الخارج وكذا الحال في التمثيل
بالمضاد بين السواد والبياض اما التمثيل بان طبيعة الجنس محللة بفصول مختلفة فانما يصح على تقدير تباين الجنس
والفصل في الوجود الخارجي وقد عرفت بطلان وايضا فالحرارة نوع واحد يعلل فردا منها بالحرارة وفردا بالشمس
وفردا بحركة فقد عرفت انما ثلاث بطلان مختلفة مستقلة عن من الامور وحدها او ما خذوة مع غيرها كمن هذا المثال
انما يصح اذا كانت افراد الحرارة متماثلة مستقلة في تمام المادية مستقلة على عدم تماثل افرادها فيما بعد وانما لم يتلوا
بافراد الحرارة المستقلة الى افرادها لعدم تعدد العلل منها فان العلة طبيعة واحدة كما ان المعلول طبيعة
الحرارة وان اعتبر افرادها كان كل من العلة والمعلول متعددا اقل في الشخص المعلول الواحد بالنوع يجوز استنادا على
مختلفة بالنوع فان قيل المادية النوعية ان اقتضت لذاتها او لوازمها الحاجة الى احدهما على الامر ان الفردان
المتماثلان فيهما اي بشكل الاحدى بعينه لان مقتضى ذات الشيء اولا زعمه استحالة انفكاكه عنه والا لاي وان لم يقتض الحاجة
الى احدهما استغنت عنهما اي عن كل واحد من العلةين فلا تعليل تلك المادية النوعية بشي منها لا امتناع تعليل الشيء
بما هو مستغن عنه فلما هي اي تلك المادية تقتضي الاحتياج الى علة واحدة والتعيين من جانب العلة اي ختار ان المادية تحتاج
الى شيء بعينه من العلةين المخرضتين بل من جهة الى علة لا بعينه ولا يلزم من ذلك ان لا يكون المادية محللة بالعلةين
المعينتين لجواز ان يكون تعليلها بالمعينة ناشيا عن جانب العلة بان يكون من المعينة تقتضي ان يكون ذلك لتلك
المعينة ايضا تقتضي ان يكون علة لها هي مع مستغنيا بها عن خصوصية كل منهما يكون محللة بها كذا ذكر الامام الرازي
قال المحقق واعلم ان هذا الجواب فيه التزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينه فان المادية مع كونها محتاجة الى علة
لا بعينه اذا كانت محللة بعلة معينة لا الاحتياج اليها باللاقتضا تلك المعينة ان يكون علة للمادية فقد جاز عدم احتياج
المعلول الى ما هو علة له جفت فلا يلزم من احتياج الشخص المعلول للعلةين المستقلتين الى كل منهما اي الى شيء منها بعينه بل
احتياجه الى مفهوم احدهما اي الى علة ما الذي لا ينافي الاجتماع وتخصيص النظر انما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة
ناشيا عن اقتضا العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معللا بعلةين
مستقلتين والا يكون محتجا الى شيء منها بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل

والاعلى احدهما ايضا بالاحتياج اليه
لاستلزام توار العلةين على استلزام

واحدة منها يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانها اذا اجتمعتا لزم الاستغناء عن خصوصية
كل منهما لا عن مفهوم احدهما الذي هو عام فيهما فلا يتم الدليل العقل عليه في امتناع تعليل الواحد الشخصي بخلق مستقلة
فخطبة تقدير هذا المقام اقوام فلا تتبع امواتهم بعد ما كان من الحق من ان الصواب في الجواب ان يقال لا وجود
للطباع في الخارج انا الموجود وفيه انحصار فاذا احتج شخص من اهل العلة معينة لا يجب ان يحتج بمثله فكل الشخص الى
مثل تلك العلة بل يجوز احتجابه الى علة مخالفة للعلة الاولى ويكون نشأ الاحتياج في المثالين بمعنى انهما المتخالفين
المفصل الثالث يجوز عندنا في الاشاعة استنادا وانما متعدي الى مؤثر واحد بسيط وكيف لا يجوز ذلك
عندنا ونحن نقول بان جميع الكمالات المتكثرة كثر لا تخص مستند بلا واسطة الى الله تعالى كونه منزها عن التركيب ومنه
ان شئ جوار استنادا وانما المتعدي الى المؤثر الواحد البسيط للحكاية لا يتعدى آلة كالتفصيل بل يتعدى من حيث انما كثر
يجب تعدد الالها التي هي الاعضاء والقوى الخالة فيها وتعدد شرط او قابل كالفعل الفاعل على ذواتهم فان الخواص في
عالم العنا صرست الى الله بسبب الشرايط والقوابل المتكثرة قالوا واما البسيط الحقيقي فاحد من جميع الجهات بحيث لا يكون
مشارك في تعدد ولا يجب ذاته ولا يجب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا يجب الشرايط والآلات والقوابل كالمبدأ
الاول فلا يجوز ان يستند اليه الاثر واحد ويتوابع ذلك كيفية صدور الكمالات عن الواجب ته كما هو مفيد من كلام
سيات ولا يلتبس عليهما ان الاشاعة لا ابتداء صفات حقيقة لم يكن موصفا حقيقيا واحدا من جميع جهاته
فلا يفرق على ذواتهم في معنى القاعرة وقد يتوهم ان الواحد الحقيقي ان كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه ما فوق اثر واحد
اتفاقا وان كان محتارا جاز ان يصدر عنه اثارا تفاقا فالنزع اذن في كون المبدأ موجبا او مختارا لا في معنى القاعرة
والحق ان القاعرة المختارة اذا تعددت ارادة او تعلقت لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يندرج في القاعرة وان
فرض ان لا يكون في المختارة تعدد بوجه ما كان مندرجا فيها ومنها زعا فيه ايضا لنا في اثبات الجواز الجوهرية مع
كونها حقيقة واحدة بسيطة علمية للتخيير في الخبر المطلق وتقبل الاعراض ايضا في اى التخيير وتقبل الاعراض
اثران بسيط او حقيقي لا يتقابل احدهما وموت قبول الاعراض لا يجوز باعتبار الخلق فيه وهو العرض والآخر
وهو التخيير اثر له باعتبار الخيرة الذي هو ممكن فيه فقد تعدد هذا الشرط لانا نقول ليس كلامنا في كونه محلا
بالفعل كونه حاصلا في الخبر بالفعل حتى يكون صدورا عنه بنوعه في الخلق والخير كما ذكرتم في الكلام في قابلية
لها ومما ي كونها قابلا لها من عوارض ذاتية المطلقة بها والحق انه لا يتم هذا الاستدلال الا ببيان بساطة العلة
التي هي الجوهرية ولا يمكن اخذ الزامها لان الجوهر عندنا في اقسام والقابل منها للتخيير وحلول من الاعراض
موجب باعتبار صورته ومادة ولا وجود عندنا للجوهر الفريد وبيان كون الامر بين اى القابلين اللتين
في الاثران وجود بين قسيل ويمكن اخذ الزامها لانها من النسب والاصناف التي لا وجود لها عند المتكلمين
فكلان الحكايات وبيان اتفاقا تعدد الآلة والشرط في صدور القابلين عن الجوهرية وهو مشكل اذ الحكايات على عدم
الجواز فيلحقه اوجه الاول انه لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لاولب مثلا لكان مصدرية غير مصدرية بل لا مكان لتعلق
كل منهما برون الاخرى فان دخل فيه اى الواحد الحقيقي في اى من المضمومان او دخل فيه احدهما لزم التركيب
في الواحد الحقيقي معك والاى وان لم يدخل فيه مندان ولا احدهما لكان ذلك الواحد الحقيقي مصدرا لمصدر رتبته كما

فان كان الواحد الحقيقي مصدرا لاولب مثلا لكان مصدرية غير مصدرية بل لا مكان لتعلق كل منهما برون الاخرى فان دخل فيه اى الواحد الحقيقي في اى من المضمومان او دخل فيه احدهما لزم التركيب في الواحد الحقيقي معك والاى وان لم يدخل فيه مندان ولا احدهما لكان ذلك الواحد الحقيقي مصدرا لمصدر رتبته كما

المصدر

المصدر رتبته كما كان مصدر لهما فلا يجوز ان يكون المصدر رتبته مستندتين الى غير والامر بين موقوف على مصدر الاول
والقدر خلاصه وارجع عاد الكلام فيهما في المصدرتين فنقول كونه مصدرا لآخر المصدرتين غير كونه مصدرا للاحدى
فهذان المضمومان ان خلاصته او احدهما لزم التركيب والاك ان مصدر لهما ايضا ولزم التسلسل في المصدريات
وقد قرر هذا الوجه بطريق ايسر فيقال ان كان كل من مضمومي مصدرية او مصدرية نفس الواحد الحقيقي كان الامر
بسطا ماميتان مختلفتان وان خلاصته معا او دخل احدهما وكان الاخر غير لزم التركيب فقط وان خرجا معا اخرج
احدهما وكان الاخر غير لزم التسلسل فقط وان دخل احدهما وخرج الاخر لزم التركيب والتسلسل معا فالاتام سنة والخلق
الوجه الثاني انما رايته الماء يوجب البرودة والشار يوجب الحرارة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء فمما يوجب
قطعنا بيننا لاشبهته فيه فقد استدلنا باختلاف الاثر وتعدد محل اختلاف المؤثر وتعدد فلو لانه موكوف في العقول ان
اختلاف الاثر وتعدد لا يكون الا باختلاف المؤثر وتعدد كما كان الامر كذلك فظهر ان كل واحد من المعلومين تعدد العقلية
عكس النقيض الى قولنا كلما احرزت العلة اتحاد المعلوم وهو المطلوب الوجه الثالث انه لو كان الواحد الحقيقي مصدرا
لاخرين كما وب مثلا لكان مصدرا لاولب لانه ليس بالامر بين ايضا مصدر رتبته والامر ليس وانه منافق
والجواب عن الاول ان المصدرية امر اعتباري اى يختار ان المصدر رتبته خارجتان عن الواحد الحقيقي الا ان المصدرية
كونها من الامور الاضافية التي لا وجود لها في الخارج غير محتاجة الى علة توجد في العالم لانه لو كان مصدرا لهما لان
الاحتياج الى الموجود ماله وجود ولا يكون منكم مصدرية اخرى حتى يتسلسل المصدريات وان تسلسلها تسلسلها
فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممكن فان قيل لا شك ان العلة الموجهة يجب ان تكون موجودة قبل المعلول
قبلية بالذات وانه يجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع شئ اذ لو لا ذلك
يكن اقتضاها للمعلول معين باولى من اقتضاها للمادة فلا يتصور وجود صدر عنها في كل صدور لانه لو كان المصدر
قبل ذلك المصدر وخصوصية مع الصا و ليست له مع غير والمما بالمصدرية هو من الخصوصية لا الامر الاضافي الذي
يتعلق بين الصا ومصدره لانه متاخر عنها فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي ومصدر عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصية
بسبب ذات الفاعل فان فرض صدور اثر اخر كانت تلك الخصوصية ايضا بسبب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى
فلا يكون له شئ من المعلومين خصوصية ليست له مع غير فلا يكون عليه شئ منها فاذا تعدد المعلول فلا بد من تباين ذات
الفاعل ولو باعتبار تصور هناك خصوصيتان يترتب عليهما عليتان وح لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولهذا
قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح وانما كثر تدافع الناس اياه لا غفاله منهم معنى الوحدة الحقيقية فلكل لا يجوز
ان يكون الذات واحدة خصوصية مع امور متعددة متشاككة في جهة واحدة او غير متشاككة فيها لا يكون تلك الخصوصية
لها من غير تلك الامور فتصوّر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض وليكن تسلسلها لا يترتب من خصوصية مع كل
صا ور عنه بعضها فذلك لا ينافي لان المبدأ الحقيقي متصرف في نفس الامر بسلوب كثير بل له ارادة بتعدد وتعلقها
في ان يصدر عنه بعض الحشيات امور كثيرة ولا يتعدى ذكره في كونه واحدا حقيقيا يجب ذاته والجواب عن الثاني ان
الاستدلال على تفاوت طبيعة الماء والشار انما هو بالتفاوت لا بالاختلاف والتعدد فانما رايته انما رايته انما رايته انما رايته
مع الماء ورايته انما رايته مع الماء والشار انما هو بالتفاوت لا بالاختلاف والتعدد فانما رايته انما رايته انما رايته

فان كان الواحد الحقيقي مصدرا لاولب مثلا لكان مصدرية غير مصدرية بل لا مكان لتعلق كل منهما برون الاخرى فان دخل فيه اى الواحد الحقيقي في اى من المضمومان او دخل فيه احدهما لزم التركيب في الواحد الحقيقي معك والاى وان لم يدخل فيه مندان ولا احدهما لكان ذلك الواحد الحقيقي مصدرا لمصدر رتبته كما

من جهة الفاعل اصلها من جهة القابل في قبوله التعاوت بكثر المعاق وقلة فاذا كان نسبة المعاق الى المعاق
بالضعف كان نسبة القبول الى القبول بالنصف فكون نسبة الاثر الى المؤثر بالنصف ايضا اذا اقررنا ان المعاق الاول
في الحركة الطبيعية والثانية في الحركة القسرية فاذا فرضنا ما في التحريك الطبيعي والقسري من مبداء واحد في قول
لا يجوز ان يكون قوة طبيعية جسمها الى غير النهاية والافضف ذلك الجسم له قوة طبيعية هي نصف القوة الطبيعية
التي لكل فنفسه ان يكون في القوة من جهة جسمها من مبداء واحد والعدد او الزمان فلا يمكن ان حركة النصف نصف
حركة الكل كما في المقدمة الاولى ولو كان نقول لا يجوز ان يكون قوة جسمانية تحرك جسم آخر بالقسرية في الزمان والآ
فليس القاسر ان يحركه ضعف ذلك الجسم الا في نفس من ان حركتها من مبداء واحد فلا يمكن ان حركة الضعف نصف
حركة النصف كما في المقدمة الثانية فاذا فرضنا ما ذكرنا في الطبيعة والقسرية فالأقل وهو حركة النصف في الطبيعة
وحركة الضعف في القسرية احاطتها والاكثرة الذي فرضناه في ضافته ضعفها في معرفت وضعف الضعف في ضافته في معرفت
فكون الاكثر متناهيًا وهو خلاف المعروف وانما غير متناه وهو فرضنا مبداء الاقل والاكثرة واحدا فيقع الزيادة عليه
اعاز زيادة الاكثر على الاقل في الجهة التي هو بها غير متناه وهو متناه اذ لا بد ان ينقطع في تلك الجهة حتى يتصور الزيادة عليه
بها وانما ان يكون الاقل متناهيًا في الجهة التي هو بها غير متناه وهذا الدليل مبني على عدم امور كلها ممنوعة
الاول ان القوة الجسمانية مؤثر في تأثيرا طبيعيا في جسم موحدا او قسريا في جسم آخر وذكر غير مسلم عندنا ان الحوادث لا تستمر
الى الله سبحانه ابتداء فان قلت اذا لم تكن مؤثر اصلها توصف بالانتهائي في التأثير ايضا وهو المطلوب قلت معنى
كلامهم انها مؤثر في تأثيرا متناهيًا لا غير متناه ولا يشترط لهذا المطلوب الذي دليله ايضا موقوف على ان التأثير
طبيعيا او قسريا الثاني ان النصف من الجسم له قوة مؤثر وهو غير لازم لجواز ان يكون الجسم قوة مؤثر حاله فيهما فاذا
قسم ذلك الجسم بضعفين اعدت تلك القوة بالكلمة كما نعلم وحد ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون لنصف الجسم قوة اصلا
وان فرضنا ان له قوة في جزء القوة فليس يلزم ان يكون جزء القوة قوية على الفعل فان عشرة اذا اقلوا اجزائهم
ساقطة فالواحد منهم اذا اقررت بما لا يقوى على اقله في عشرة كل المسافة بل لا يقوى على تحريكه اصلا الثالث
انها اي قوة النصف نصف قوة الكل وهو ايضا غير مسلم لجواز تفاوت القوة في اجزاء الجسم فلا يكون انتصافها
على نسبة انقسام الجسم ومذان الامر ان معتبر ان في برهان تنامي القوة الطبيعية ولهذا اقلت ان هذا البرهان
انما يجري في قوة حالة في جسم لا معا وفيه منقسم بانقسام ذلك الجسم على الشابه كالطبايع في الاجسام
العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجسام الفلكية لكن التحريك الطبيعي القابل للتحريك القسري يتناول ايضا التحريك
الصاوري عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اكثر تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالها وايضا ان اجسام النباتات
والحيوانات مركبة من سائط لا تخ عن معاوقات بقتضها طبايعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصاوري عن
تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات لا اصل في القابل للكرب فلا يقع ان حركة الكل ضعف حركة النصف الرابع مكان فرضنا
اي فرضنا الحركتين من مبداء واحد وفي اوزانها وهو ممنوع فاما اذا كانت القوة غير متناهيية وقد بعد هذا المنع لمكان
للاس وجود الحركتين الطبيعيين او القسريين لتقبل الزيادة والنقصان فيصح ان يقال ان حركة الكل ضعف حركة
النصف وناية عليها في الحركة الطبيعية وان حركة النصف ضعف حركة الكل وزاين عليها في الحركة القسرية لكن الجسم

فان قيل في قوله القوة الجسمانية مؤثر في تأثيرا طبيعيا في جسم موحدا او قسريا في جسم آخر وذكر غير مسلم عندنا ان الحوادث لا تستمر الى الله سبحانه ابتداء فان قلت اذا لم تكن مؤثر اصلها توصف بالانتهائي في التأثير ايضا وهو المطلوب قلت معنى كلامهم انها مؤثر في تأثيرا متناهيًا لا غير متناه ولا يشترط لهذا المطلوب الذي دليله ايضا موقوف على ان التأثير طبيعي او قسريا الثاني ان النصف من الجسم له قوة مؤثر وهو غير لازم لجواز ان يكون الجسم قوة مؤثر حاله فيهما فاذا قسم ذلك الجسم بضعفين اعدت تلك القوة بالكلمة كما نعلم وحد ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون لنصف الجسم قوة اصلا وان فرضنا ان له قوة في جزء القوة فليس يلزم ان يكون جزء القوة قوية على الفعل فان عشرة اذا اقلوا اجزائهم ساقطة فالواحد منهم اذا اقررت بما لا يقوى على اقله في عشرة كل المسافة بل لا يقوى على تحريكه اصلا الثالث انها اي قوة النصف نصف قوة الكل وهو ايضا غير مسلم لجواز تفاوت القوة في اجزاء الجسم فلا يكون انتصافها على نسبة انقسام الجسم ومذان الامر ان معتبر ان في برهان تنامي القوة الطبيعية ولهذا اقلت ان هذا البرهان انما يجري في قوة حالة في جسم لا معا وفيه منقسم بانقسام ذلك الجسم على الشابه كالطبايع في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجسام الفلكية لكن التحريك الطبيعي القابل للتحريك القسري يتناول ايضا التحريك الصاوري عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اكثر تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالها وايضا ان اجسام النباتات والحيوانات مركبة من سائط لا تخ عن معاوقات بقتضها طبايعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصاوري عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات لا اصل في القابل للكرب فلا يقع ان حركة الكل ضعف حركة النصف الرابع مكان فرضنا اي فرضنا الحركتين من مبداء واحد وفي اوزانها وهو ممنوع فاما اذا كانت القوة غير متناهيية وقد بعد هذا المنع لمكان للاس وجود الحركتين الطبيعيين او القسريين لتقبل الزيادة والنقصان فيصح ان يقال ان حركة الكل ضعف حركة النصف وناية عليها في الحركة الطبيعية وان حركة النصف ضعف حركة الكل وزاين عليها في الحركة القسرية لكن الجسم

التي يقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت قابل في كالاعداء التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان
ومذا هو الذي عتوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تنامي الحوادث فانهم لما استدلو على وجوب تناميها بالزيادة
كل يوم اجابوا عنهم بان ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن نقصانها
تناميها مضافا وقد اعتذر لهم بان الحكم عليهم مضافا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا
شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك تلك الكل ان لم يكن كون تلك القوة قوية على تحريك الجزء وان كون القوة
القسرية قوية على تحريك الجزء ان لم يكن كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال موجودة لتلك القوة بخلاف
الحوادث اذ ليس مجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة وهذا الاعتذار بان الحوادث تناميها في تلك
تناميها في فرض غير متناه وليس يلزم هذا المعنى من التفاوت في حال القوة فلا بد في بيان استحالته من دليل آخر قد عجزنا ان
الزمان الحركتين تقبلان الزيادة والنقصان لما هو معلوم في تلك الظواهر انما تقبلانها على الوجه الذي يقع منه الزيادة والنقصان
في الطرف المقابل للعباء والمغرو من حيث يلزم الحجة لا يجوز ان يقع الزيادة والنقصان في الحال بان يوجد الحركتان في شئين
مع اختلاف في السرعة والبطء فكل القوة التي تحرك تلك القوة قوية على ذلك ما يقوى عليه
القوة المحركة لتلك زحل مع ان حركات الفلكيين توجدان عندكم غير متناهيين في السرعة والبطء ثم انما في هذا
الدليل بعد توجه النوع المذكور عليه منقوض بالاقل ان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا تستند الى تعقل كل
من جوهر مفارق حتى يكون حركتها غير القوى الجسمانية وذلك لان نسبة التعقل الكل الى جميع جزئيات الحركات على
سواء فلا يتبع زيادة وجود بعضها على بعض بل لا بد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية يترتب عليها
ارادات جزئية فتلك الحركات مستند الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية مع عدم تناميها عندكم فان الحركات
الجزئية الفلكية لا بد لها ولانها به على رايهم وقد اجابوا عن النقصان بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة
بواسطتها تقوم بها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجسامها والبرهان انما قام على ان القوة الجسمانية لا تكون مؤثر آثارا
غير متناهيية لا على انها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار وزاينها ما جاز بقا القوة الجسمانية متناهيية متناهيية
واسطة في صدور آثارها لا تتناهي جاز ايضا كونها مبادي تلك الآثار لانها المباشرة لتلك الحركات عندكم اذ كانت واسطة فيجز
ان ثباتها مستقلا لا ايضا المعصم السادس الدور متناهي ومذان يكون شيئا من كل منها على الاثر واسطة
او دونها وامتناعها بالضرورة كما ذهب اليه الامام الرازي واما بالاستدلال لان العلة متقدمة على المعلول فلو كان في
علة لعلة لم تعد على علة متقدمة عليه فمزم تقدمه على نفسه بترتيب فان قيل لا شك ان العلة لا يجب تقدمها بالزمن
كما في حركتي اليد والرجل بل بالذات في نقول معنى التقدم بالعلة والذات ان كان نفس العلية كان فذلك لزم تقدم الشيء
على علة جارية مجرى فذلك لزم عليه الشيء لعلة متناهي بطلانه لانه عين التناهي في نفسه بحسب المعنى وان كان مخالفا له في
اللفظ وان اردت به ان يتقدم العلة على معلولها امرا ورا ذلك التكرار الذي هو العلية فلا بد من تصور ما قلناه من
واثباتها بقائمة الدليل عليه ثانيا فانما من وراء المعنى في المقامين اذ لا يتصور مكان للتقدم معنى سوى العلية ولكن يمكن
ان له معنى ماسوا كما قلنا ان ذلك المعنى ثابت للعلة فالجواب ان يقال معنى تقدم العلة على معلولها سواء العقل كجرت
بانهما لم يتم لها وجود في نفسها لم توجد غير في هذا الترتيب العقلي هو المعنى بالتقدم الزاين وهو الصحيح لقولنا كانت

فان قيل في قوله القوة الجسمانية مؤثر في تأثيرا طبيعيا في جسم موحدا او قسريا في جسم آخر وذكر غير مسلم عندنا ان الحوادث لا تستمر الى الله سبحانه ابتداء فان قلت اذا لم تكن مؤثر اصلها توصف بالانتهائي في التأثير ايضا وهو المطلوب قلت معنى كلامهم انها مؤثر في تأثيرا متناهيًا لا غير متناه ولا يشترط لهذا المطلوب الذي دليله ايضا موقوف على ان التأثير طبيعي او قسريا الثاني ان النصف من الجسم له قوة مؤثر وهو غير لازم لجواز ان يكون الجسم قوة مؤثر حاله فيهما فاذا قسم ذلك الجسم بضعفين اعدت تلك القوة بالكلمة كما نعلم وحد ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون لنصف الجسم قوة اصلا وان فرضنا ان له قوة في جزء القوة فليس يلزم ان يكون جزء القوة قوية على الفعل فان عشرة اذا اقلوا اجزائهم ساقطة فالواحد منهم اذا اقررت بما لا يقوى على اقله في عشرة كل المسافة بل لا يقوى على تحريكه اصلا الثالث انها اي قوة النصف نصف قوة الكل وهو ايضا غير مسلم لجواز تفاوت القوة في اجزاء الجسم فلا يكون انتصافها على نسبة انقسام الجسم ومذان الامر ان معتبر ان في برهان تنامي القوة الطبيعية ولهذا اقلت ان هذا البرهان انما يجري في قوة حالة في جسم لا معا وفيه منقسم بانقسام ذلك الجسم على الشابه كالطبايع في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجسام الفلكية لكن التحريك الطبيعي القابل للتحريك القسري يتناول ايضا التحريك الصاوري عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اكثر تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالها وايضا ان اجسام النباتات والحيوانات مركبة من سائط لا تخ عن معاوقات بقتضها طبايعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصاوري عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات لا اصل في القابل للكرب فلا يقع ان حركة الكل ضعف حركة النصف الرابع مكان فرضنا اي فرضنا الحركتين من مبداء واحد وفي اوزانها وهو ممنوع فاما اذا كانت القوة غير متناهيية وقد بعد هذا المنع لمكان للاس وجود الحركتين الطبيعيين او القسريين لتقبل الزيادة والنقصان فيصح ان يقال ان حركة الكل ضعف حركة النصف وناية عليها في الحركة الطبيعية وان حركة النصف ضعف حركة الكل وزاين عليها في الحركة القسرية لكن الجسم

في مجموع

محتاج في وجوده الى ما يوجب خارجته عن ذلك المجمع او الموجد الى لا يكون نفسه والا كان موجودا قبل وجوده
نفسه ولا شيئاً من اجزائه والا اوجد ذلك الجزء نفسه لان موجب الكل موجب اجزائه كلها ومن جملة ذلك الجزء وانها الى
تلك العلة الخارجية عن سلسلة الممكنات توجد الاحالة جزئاً من اجزاء تلك السلسلة فان جميع الاجزاء لو وقع بعضها
اي بغير تلك العلة كان المجموع اجزائها واقصا بغيرها اذ ليس في المجموع شئ سوى تلك الاجزاء فلم تكن تلك العلة الخارجية
علة للمجموع لاستغناءه في وجوده عنها بالضرورة واذا كانت العلة الخارجية موجبة لجزء من اجزاء السلسلة فلا يكون ذلك
الجزء مستلزماً الى علة موجبة داخلية في السلسلة والاتوار وموجدان على معلول واحد شخصي وهو اي عدم استغناء
ذلك الجزء الى علة داخلية في السلسلة خلاف الموضع لانا قد فرضنا ان كل واحد من احوال السلسلة مستند الى آخرها
الى غير النهاية من حيث وايضا اذ لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلية كان طرفاً لتلك السلسلة فتكون متناهية
مع فرضها غير متناهية واذا استلزم وجود شئ عدمه كان محالاً فالنسخ ومن هنا اعتراضات الاول ان لفظ الجميع
المجموع والكل انما يطلق على المتشابه ومما انزع لفظي اذا المراد بالمجموع منها متركبة الامور بحيث لا يخرج عنها واحد
منها كما نبه عليه بقوله ولا يخرج منها شئ منها ومما اعتبر محمولاً على الامور المتناهية وبغير المتناهية الثاني الاحاد
الممكنة المتسلسلة الى غير النهاية اذا كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود في شئ من الازمنة وجوابه ان كلامنا في
العلل المؤثرة وتكرير في المقدمة وجوب اجتماع العلل الثالث ان تلك الاحاد على تقدير اجتماعها في الوجود
يختص ثبات مع مية اجتماعية نصيرها شيئاً واحداً وتعتبر اخرى برون تلك الهيئته فان اردت جميع السلسلة المعنى
الاول لم يكن موجوداً ولا يمكن الوجود ايضا لان الهيئته الوحدانية العارضة لها في العقل احراز اعتباري في وجوده
في الخارج واستحالة جزئ من المتركب مستلزماً لاستحالة الكل وان اردت بالمعنى الثاني اختزان علة المجمع نفسه على ان يكون
في وجوده نفسه من غير حاجة الى امر خارج عنه فان الثاني علة الاول والثالث علة الثاني ومكنا ذلك وامر من احوال السلسلة
علة في اولها لم يكن المجموع الماخوذ على هذا الوجه غير الا فرد لم يخرج الى علة خارجية عن علل الافراد ولا امتناع في تحليل الشئ
بنفسه على هذا الوجه اعني ان يحلل كل واحد من اشياء غير متناهية بما قبله في ترتيب الطبيعي فلا يحتاج تلك الاشياء الى علة اخرى
خارجة عنها فتكون تلك الاشياء محطلة بنفسها على معنى انها كما في وجودها كما في ترتيبها في التحليل شئ واحد محلي نفسه
والجواب ان المراد بالواقع الثاني كما اشار اليه بقوله اي بحيث لا يدخل فيها غيراً فتكون المجموع من الاحاد ولا شك ان
من الاحاد ممكنات موجودة كما ان كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الموجود ممكن محتاج الى علة موجبة كافية في كماله
كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة الى علة موجبة كافية في ايجادها بالضرورة وحيث كان لكل واحد من
تلك السلسلة علة موجبة داخلية في السلسلة كانت العلة الموجبة لجميع الاحاد جميع تلك العلل الموجبة للاحاد وتقول
جميع تلك العلل الموجبة للاحاد التي هي علة موجبة لجميع الاحاد اما ان تكون عين السلسلة او داخلية فيها او خارجة
عنها والاولى لان العلة الموجبة لشئ سواء كان ذلك الشئ واحداً معيناً او مركباً من احوال متناهية او غير متناهية
يجب ان يتقدم بالوجود على ذلك الشئ ومن السخيل تقدم المجموع على نفسه بالوجود والاستشهاد انا وقع بين تحليل كل
واحد من السلسلة بآخر منها وبين تحليل مجموعها ومما امران متضادان والاول من المتضاد في الذي نحن
بصدده ابطاله بطريق الاستدلال والثاني ما نبه على بطلانه فانه باطل بديه على وجه فرض اعني سواء فرض في تحليل

المجموع

في مجموع

المجموع بالجميع تحليل الاحاد بالاحاد على سبيل الدور ولا على سبيل الدور الرابع ان العلة الموجبة لكل الاجز
ان يكون موجبة لكل واحد من اجزائه حتى يلزم من كون العلة الموجبة للسلسلة جزءاً منها كون ذلك الجزء موجداً
نفسه فان الواجب اذا اقر فيمكن حصول مجموعها وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن الذي موجبه فلا بد من موجبه
ويستلزم ان يكون ذلك الموجد موجداً لكل جزء منه لا متناع كون الواجب اثر الشئ والجواب ان الكلام في العلة
الموجدة المستقلة بالتأثير والاعادة ولا يمكن ان يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجبة لها مستقلة بالتأثير
على معنى ان لا يكون له شريك في التأثير في تلك السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثراً في نفسه لانه يمكن فلا بد من علة مؤثرة
ولا يمكن ان يكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض الا لم يكن ذلك البعض مستقلاً بالتأثير في السلسلة بل كان له شريك فيه
ولا يمكن ان يكون في السلسلة المفروضة بعض يستف من المؤثر كما في المركب من الواجب الممكن وهذا يتبين بطلان
ما قيل من انه يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة ومكنا لانه لو كان
ما قبل المعلول الاخير علة موجبة للسلسلة باسرها مستقلة بالتأثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعاً واعلم
ان هذا الدليل انما يجري في سلسلة الممكنات متصفاً عن العلل المتنازلة في العلل كالاتي في قوله
الوجه الثاني من وجهه ابطال التسلسل انما يفرض من محمول ما يطرق التصاعد الى غير النهاية جملة وما قبله متناهية الى غير النهاية
جملة اخرى مدارها ان التسلسل في جانب العلل واذا كان في جانب المعلولات فرضنا من علة موجبة بطريق التنازل
الى غير النهاية جملة وما بعد يتناه الى غير النهاية جملة اخرى فيحصل منها كل جملتان غير متناهيتين احدهما زائدة على الاخر
بعدد متناهية ثم نطبق الجملتين اي احدهما على الاخرى من ذلك المبدأ اي من ذلك الجانب الذي واحد منها فيه
مبدأ فالاول من احدهما بالاول اي بازاء الاول من الاخرى والثاني بالتالي ملزم جزاً فان كان بازاء كل واحد من الجملتين
الزائدين واحداً من الجملتين الناقصة كان الناقصة كالزائدين اي مساوية لها في غير الاحاد من حيث والا اي وان لم يكن بازاء
كل واحد من الزائدين واحداً من الناقصة وجدة الزائدين جزء لا يوجد بازاء في الناقصة شئ وعند اي عند الجزء الذي
لا يوجد بازاء في شئ من الناقصة شتط الناقصة بالضرورة فتكون الناقصة متناهية لانقطاعها والزائدين لا يتغير
الاعتناء كما صورناه والزائد على المتناهية متناه بلا شبهة فيلزم انقطاعها وتساويها في الجهة التي فرضنا غير
متناهيتين وغير متقطعتين فيها من حيث وهذا الدليل هو المسمى بركن التطبيق وهو العدة في ابطال التسلسل
في الامور المتعاقبة في الوجود كالحركات العقلية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات
او وضعي كالاعادة ولا يكون هناك ترتيب اصلاً كالنفوس الناطقة المفارقة وليس ايضا متوقفاً على بيان كون
العلل مع المعلولات مستلزماً على تناسلها من الامور كلها وقد نفى هذا الدليل بمراتب الاعداد لان الدليل قائم فيها مع عدم
تناسلها وذلك لاننا نفرض جملتين من الاعداد احدهما تصنيف الواحد من احوال متناهية والاخرى تصنيف الالف
كذلك ثم نطبق احدهما على الاخرى بان نضع الاول من الزائدين بازاء الاول من الناقصة ونشير الكلام الى اخره مع
ان كائناً الجملتين غير متناهيتين بالضرورة والجواب عن هذا النقض ان المعلولات بل جميع ما يستند بالتطبيق
على بطلان التسلسل فيه وقد ضبطها وجوده فليس المذكور الذي هو المعلولات واضواها امراً وهي متضاد حتى
يكون النقط على التطبيق بانقطاع الوهم وتجزأها فيه باعتبار اختلاف مراتب الاعداد فانها لا هي متحدة فلا يكون

فيما هو في التطبيق لا باعتبار الوجود لكنه باعتبار ما لا يحسن ملاحظة تلك الامور الوهمية التي لا تتصلح تلك الامور بانقطاع
الوجود عن تطبيقها فلا يلزم محذور وكيفية ان الاعداد تكونها ومعية محضه ليس فيهما جملتان في نفس الامر فليكن مختار
انما هي الجملتين المخصوصتين في الاعداد ينقطعان في التطبيق بانقطاع الوجود عن التطبيق ليجوز وليس يلزم من انقطاعها
انقطاع ما لا يتصلح في نفس الامر فيكون محال اذ ليس للجملتان في نفس الامر فلا يتصور ان يكون انقطاعها
في نفس الامر وقتا وانما لا ينقطعان ولا يلزم من ذلك تساويها في نفس الامر لان هذا التساوي في
وجودها في نفس الامر جلا من ماله وجود في نفس الامر فانه يلزم منه احد امرين اما انقطاعه في نفس الامر
فيكون ما لا يتصلح في الواقع متساوية او عدمه في عدم انقطاعه في نفس الامر فيلزم تساوي الجملتين الزايتين
والناقصة وكلها مع ما عرفت وانما قلنا قد ضيقها وجوه لم نقل قوا جمعت في الوجه ليشتمل
كلها وجه اما سواء كان بينهما ترتيب في كين وانما على سبيل التعاقب في الوجود فان ترتيبها في ال
ترتيب النوعي اعني الجملة في الوجود المتعاقبة في الوجود ليس بغير اعتبار الوجود كما مر مراتب الاعداد وال
الاحاد فيها قد انصفت بالوجود في نفس الامر اما حقيقة او متعاقبة وقال الحكماء انما يتبع التساوي
في امورها وجوه بالفعل وترتيبها وضعها وانما يطبقها بسببها فيكون التساوي في كينها ما يكون اذ كانت
الاحاد موجودة معا بالفعل وكان بينهما ترتيب ايضا فاذا جعل الاول من احد الجملتين بازا والاول من
الجملة الاخرى كان الثاني بازا الثاني قطعاً وهكذا انتم التطبيق بلا شبهة واذ لم يكن موجوداً في الخارج
مجا ليزم لان وقوعها واحداً بازا والاحاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليس بحقيقة محسوسة
الخارج في زمان اصلاً وليس في الوجود الذي هي ايضا لا استحالة وجودها منفصلة في الزمان فحق
ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازا وبعضها لا اذ كانت موجودة تفصيلاً اما في الزمان
او في الزمان وكذا لا يتم التطبيق اذ كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن بينهما ترتيب في كينها فاذ لا يلزم
من كون الاول بازا الاول كون الثاني بازا الثاني والثالث بازا الثالث وهكذا الجواز ليس يقع آخره
شيء من احدهما بازا واحد من الاخرى الا انهم اذا لاحظوا العقل كذا واحد من الاول في اعينها بازا
واحد من الاخرى كين العقل لا يقدرون على استحصاء ما لا نهاية له منفصلة لادفقة ولا في زمان متناه حتى
يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوجود العقل واستحقاقها صورته
لك يتوقع التطبيق بين جملتين متميزتين على الاستواء بين اعداد الحصى فانك في الاول اذا طبق طرف
احد الجملتين على طرف الاخر كان ذلك كافياً في كل جزء من احد هما بازا جزء من الثاني وليس للحال
في اعداد الحصى كذا كذا بل لا تترك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها قالوا فقد ظهر انه لا بد من هذين
القيدين في تمام البرهان في التطبيق فلا نقض بالاعداد اصلاً قال المصنف انت تعلم ان الدليل
بغير برهان في التطبيق عام لقيامه وجوباً في كل ما ضبطه وجوده كما قد رناه لك فخصيصه للدلالة
ببعض ذلك المقصود اعني المقيد بالا اجتماع في الوجود مع الترتيب بوجه من الوجوه اعتراف
بالخلف اي بخلاف المدلول عن الدليل في البعض الآخر اعني المحاذات المتعاقبة والامور

الجمعة بل الترتيب وانما يوجب بطلان الدليل كونه منقوضاً الوجه الثالث سابع من هذا المعلوم العين وكل علم من العلم
الواقعة في السلسلة التي فرضت غير متناهية متناهية لانه محصور بين حاصرين وبما هذا المعلوم في كل العلم ومن اعان
يكون ما لا يتصلح في محصور بين حاصرين فيكون العلم في كل السلسلة متناهية ايضا لانه في كل السلسلة لا يزيد على ذلك
على الواقع بين هذا المعلوم وبين علمه ما من تلك السلسلة الا بواحد من جانب العلم فان ما هذا الواحد في هذا الجانب يكون انما
بين وبين ذلك المعلوم الاخير اذ كان الواقع بينهما متساوية ولا شك ان العلم لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع الا بواحد
فقط كان العلم لا يزيد على المتناهي الا بواحد وليس ما ذكر من قبيل ما قيل ان ما بين اقل من ذراع وما بين اقل
اقل منها وما بين اقل منها فيكون ما بين اقل من ذراع فانه ظاهر الفساده بل هو من قبيل ان يقال ما بين اقل
ايضا وما بين اقل منها فاذا اخذت مع الواقع بينهما وبين اقل من ذراع على ما قلنا في السلسلة لا يزيد على ذلك
ما بين هذا العلم وبين السلسلة من السلسلة وكل جزء منها لا يزيد على ذلك فيكون المجموع اي مجموع السلسلة لا يزيد على ذلك فيكون
واحد ضروري والمداد ان المجموع لوزاد عليه لم يزد الا بواحد واحد وذلك لان زيادتها عليه بالجزء الواحد انما يكون اذ جعل
الجزء الاول الذي هو المبدأ واخلها حكمه عليه بعدم الزيادة دون الجزء الاخير وفرض ايضا ان المسافة ساوية
بالجزء الاخير فان فرض المساواة مع اخراج المبدأ كان المجموع زائدا على الفرض بخلاف ما المبدأ والنهية وما
لا يزيد على المتناهي الا بواحد او بعدد متناهية فهو متناهية بالضرورة واعترف من اخرج به وسماه بركانا عرسيا وموصاه
الاشراق بانه حصر في محله الى حد يسير يعلم به صحتها وذكر ان العلم لو كانت متناهية لظهر ظهورها فان ما هذا
واحد معينة منها واقع بينها وبين المعلوم الاخير اذ فرضت غير متناهية كما في ما نحن بصدده فليس يظهر
هذا الجزئية اذ لا يتصور منك واحد من العلم الا وبقوله على احدى تكيف يتصور للاختصاص من صاحب
القول للرسالة يعلم ان منكم واحد من العلم وان لم تتبين عندنا ولم يكن للعقل ان يشير اليها اذ انما في العلمين
وان تلك الواحدة مع المعلوم الاخير محيطه ما عداها وهذا العلم في الحصر في الامور المتعددة الموجودة مع المرتبة
سواء كان ترتيبها من جانب العلم والمعلومات ولا يجري في المقادير الا اذ فرض عرو من الاعداد لاجزائها
بان تجعل في فرعها غير متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق فانه جار فيها بدون هذا الفرض الوجه الرابع في سلسله
العلم الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلوم على عدد العلم اي لزم عدد المعلوم على عدد العلم والتالي اما
الشرطية فلان اذا فرضنا سلسله من معلولها خبر الى غير النهاية كان كل ما هو علم فيها في تلك السلسلة فهو
معلول لان كل واحد ماعدا المعلوم الاخير فيها يكون علمه لما بعينه ومعلول لما قبله من غير علمه في كل السلسلة
وليس علمه لشيء من تلك السلسلة فقدر اعداد المعلوم على عدد العلم ولو كانت العلم متناهية لم يلزم ذلك
فان مبدأ السلسلة علمه وليس بمعلول ومنها ما اعني المعلوم الاخير معلول وليس بعلمه في علمه والعلمية
والمعلولية واما الاستثنائية ومو بطلان التالي فلان العلم والمعلوم في العلمية والمعلولية متساويان تغنيا
حقيقيا ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود وان اوجرا احد المتضامين الحقيقيين وجرا الآخر قطعاً فلا بد ان يوجرا
كل واحد من احدهما واحد من الآخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة وان لم يجب تساوي العدد في المتضامين
الشعورين كاي واحد ابناء كثير كمن له بازا كل شئ في اقل وهذا الوجه جار في سلسله المتضامين فيقال

في غاية انه لا يتصلح في التطبيق

لوتسلسل المعلولات الى غير النهاية لئلا يزداد عدد العلوية على عدد المعلولة لان كل واحد معلول في سلسلة معلولة
من غير كس فان العلوية لا ليست معلولة مع كونها علوية ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الاخير معلولا ولم
يكن علوية فيساوي عدد العلوية والمعلولة كما هو موضحها وبالحكمة فان النسبة في التصانيفات يتلزم كون احد الاضافيتين
ازيد عددا من الاخرى وموجب الوجه في المسائل انما ينبغي في الالهييات انها في كل ما في جميع الممكنات الموجودة في الالهييات
لزمانه وعند تنقطع السلسلة لاستحالة كون الواجب لزمانه معلولا لغيره فهو طرف للسلسلة وهذا الوجه يخص
بالنسبة في العلويات والمعلولات وانما يتم اذا ثبتنا الواجب الوجود بطريق الاحتياج فيه الى ابطال النسبة والالزام الدور
لان جلة النسبة بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب فلو ثبت الواجب بطل النسبة كان كل منها موقفا على الآخر
المقصود من التماس الفرق بين جلة العلوية والمؤثر في شرطها في التأثير هو ان شرطها في التأثير موقوف على ثبوتها في التأثير
لاذاته كيمسوسة للخطب فانها شرط للاحقاق اذا انزلنا لثبوت الخطب بالاحراق الابدان يكون باسبابا والجزء ما يتوقف
عليه ذاته اي ذات المؤثر فيثبوت ايضا عليه تأثيره كمن لا ابتداء بل بواسطته توقفه على ذاته المتوقف على جزئية وعدم
الانعكاس ما يتوقف عليه التأثير حتى يشاركه الشرط في ذكره اذ قد علمت ان عدم المانع كاشف عن شرط وجوده فيثبوت
عليه تأثيره فيكون كذا والقيم الكاشف عن ظهور الشيء الذي هو شرطه في تخفيف الغياب وعقده اي عدم المانع
من جلة الشرط التي يتوقف عليها التأثير نوع من التجوز كما عرفت من ان عدم المانع لا يصلح الوجود حتى يجرى شرط
حققة بل هو كاشف عما هو شرط فاطلق اسمه عليه ونسب حكم اليه المصنف العاشر في بيان العلوية والمعلولة على
اصطلاح شيتي الاحوال وبيان احكامها عند عدم كمال الامور ابطال الخال فيفني عن النظر فيما يتعلق به ويتفرع عليه لانه راجع
للاجهت لبعض الناس الى معرفة ذلك عند ظنهم صحة القول بالاحوال فذلك كماله وروايتكم في الافادة وفيه اي في هذا المقصود
فان الاول في تعريفها واقررت ما قيل في قول القاضي الباق في العلوية صفة توجب محلا حكما فيخرج بقوله صفة لجوازها فانها
لا تكون علوية للاحوال فيشترط ان الصفة القديمة كعلم الله وقدرته فانها علتان لعلية وقادريته والمحدث كعلم الواحدا وقدرته
وساواه وبما ضم ويصح الاجاب ما يصح قولنا وجد فوجد اي ثبت الامر الذي هو العلوية فثبت الامر الذي هو المعلولة
والمراد لزوم المعلولة للعلوية لزم ما عقليا معصيا الترتيب بالفاء عليها دون العكس فان ثبتت الاحوال يقولون بصفاتها
موجبة لاحكام في محالها وهي عند عدم علوية تلك الاحكام واجابها بانها لا يتوقف على شرط محاسباتي ونفاة الاحوال من
الاشاعة لا يقولون بالعلوية والمعلولة اصلا فان الوجودات باسرها عندهم مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا وجوب
ومشتقوا الاحوال منهم بواقفونهم في هذا وقولهم في محلا يشترط حكم الصفة لا يتعدى المحلا في محل تلك الصفة فلا وجوب
العلم والقدرة والارادة للمعلوم والعز وروايتكم حكما لانها غير قايمة بكيفية ولو اوجبت لها احكاما كالاعتراف
المتن مثلا اذا علق العلم به متصفا بحكم نبوت وهو موجود على معنى التعريف الذي ذكره العلوية فالمعلولة هو الحكم الذي يوجب
الصفة في محلا وما هو قولهم العلوية ما يوجب معلولها عقيبها بالاتصال اذ لم ينش منه مانع او العلوية ما كان
المعتل به معلولا وهو اي كون المعتل معلولا به قوله اي قولنا ان كان كذا لاجل كذا لكوننا كانت العالمية لاجل
العلم قد ورنى انا الاولة لان المعلولة مشتقة من العلوية اذ معناه حاله فثبت موقوف معرفته على معرفته فيلزم الدور
ويجبه عليه ايضا ان العلوية ان اوجبت معلولها في اول زمان وجودها فلا يصح اعتبار العقب في تعريفها وانما يوجب

الا في الوقت الثاني من وجودها لزم ان يقوم العلم بشخص مثلا وموجود عالم بعد وانما اعتبار عدم الالهييات في الجواب
العلم العالمية لا يتصور منه تعلق ومكانة وسياتي ان الجواب العلوية لا يكون مشروطا بشيئا او اما الثاني
فلانه عرفت العلوية بالمعتل والمعلولة معرفة كل منهما موقوفة على معرفة العلوية فالدور لازم وفيه ايضا
سادا آخر ومورد العلوية الى القول اعلم ان يقال ان كذا لاجل كذا ولا يمكن ان لا يكون علوية في العلوية وقوله العلوية
ما يغير حكم محلا الى مثله من حال الى حال والعلوية من التي يتجدد بها اي يتجدد الحكم بخبر الصفة القديمة اذ لا يتغير
ولا يتجدد فيها مع انه من قبيل العلوية فان علمه به علمه موجبة لعلية وتخرج ايضا الاول الصفات لحدوثه في اول
زمان حدوث محلا كسواء القار مثلا فان يوجب محلا حكما موقوفة لا اسودية وليس فيه تغيير حكم المحل اذ الحكم
له قبل ذلك كونه معدوما وكذا ان تأخذ من كل واحد من هذه التعريفات النزيفية للعلوية تعريفها للمعلولة فتقول
المعلولة او وجبت له العلوية عقيبها بالاتصال اذ لم ينش مانع اذ المعتل والعلوية بالعلوية او ما يكون من الاحكام متغيرا
بالعلوية او ما يتجدد من الاحكام بالعلوية المسئلة الثانية قال اكثر اصحابنا حكم العلوية لا يتعدى محلا الى ما يكون العلوية
خارجة عن المحل الذي اوجبت له الحكم وانكر الاستدلال باسحق ولم يشترط قيام العلم بالعلوية لمحل حكمه فان شرطه على
القول بالحال ان انكر اي الاستدلال بالحال فكلما لم ينش سبيل التثني وتسلم ثبوت الحال وانكر ان علوية البصر في
المعتلة عدم تعدي حكم العلوية عن محلا وجوز وان لا يكون العلوية قايمة بمحل حكمه حيث قالوا الله مريد ارادة
حادثة تجرث المراتب قايمة بذاتها لا بذات الله تعالى الاستحالة قيام الحوادث به وبالمحل اذ لا يستحالة قيام
صفة الشيء بغيره وقالت المعتلة باسرها من تواجيع المجموع كالمعلم والقدرة والارادة وسائر ما يشترط في قيامه بمحل
الحيوة اذا قامت بجزء من الحيوة او ثبتت للمجموع حكما فكان المجموع عالما قادرا اذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من
اجزائه بخلاف غيرهما في غير تواجيع الحيوة كالالوان عند من ثبت لها احكاما فان حكمها لا يتعدى محلا بل يقتصر به
واختلفوا في الحيوة هل يتعدى حكمها محلا او لا فانها في النزاع منهم بالقسم الثاني وقالوا اذا قام الحيوة بجزء من شيء كان
لشيء ما هو ذلك الجزء لاجله ذلك الشيء فانها في الحيوة ليست من تواجيع الحيوة اي ليس قيامها بمحل مشروطا بقيام الحيوة
بذلك المحل والالزام النسبة هي كالالوان فان حكمها لا يتعدى محلا اصحابنا على ان حكم العلوية لا يتعدى محلا بان
صفة العلم لم تنم لمحل الحكم الذي هو العالمية لقامت اذ بانفسها وبطلانها عرضا والعرض لا يتصور قيامه
وبطلانها ايضا ان نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه الى جميع محال سواء وقع احادان بوجوب العالمية في جميع
الاشخاص وموقوفة الاستحالة او يوجبها في بعض من بعض فيلزم الترجيح بالامر في او محلا آخر غير محلا الحكم فيكون زير
عالم بالعلم قائم بغيره وموجب بالضرورة فان قيل العلم كثير من العلويات ان استحال قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم في جميع
العلويات لقيام بعضها بنفسه اذ وجود الحيوة عندكم علمه لرويته وكونه من تواجيع قيامه بنفسه لان وجود الحيوة عندكم
عيني ذاته سلبا امتناع قيامها بنفسها مطلقا لكن ليس يلزم منه امتناع التعدي مطلقا وانما يجوز ان يتعدى الحكم
اذا كان محلا للعلوية جزئيا لمحل الحكم كما صورناه في تواجيع الحيوة وما ذكرتم من كون زير عالما بالعلم قائم بغيره ليس كذلك فان عمل
ليس جزئيا لغيره حتى يتعدى الحكم منه اليه وايضا فانه اي ما ذكرتم في بيان الحكم الذي هو امتناع التعدي في مثال جزئيا
هو العلم فلا يفيد الحكم الكلي وتوضيح ذلك ما تمسك به الاستاذ وهو انكم يجوزتم كون الباري تعالى فعلا والفعل ليس قايما بغيره ايضا

فيما هو شرط فاطلق اسمه عليه ونسب حكم اليه المصنف العاشر في بيان العلوية والمعلولة على اصطلاح شيتي الاحوال

فان منسوب الاشياء

ابواسحق

العلم والقدرية بوجوبان لتعلقها بما كونه معلوما مقدورا مع قيامها به وكذا كنهها في كونها كذا فأن الإرادة والركن
بوجوبان كون متعلقها بما كونه معلوما مقدورا مع قيامها به وكذا كنهها في كونها كذا فأن الإرادة والركن
فمنه لا مشقة قلنا من قال ما يكون وجوده على البرهان لا يتصور زيادة على الذات لأنه من كنهها في كونها كذا فأن الإرادة والركن
ومن قال أن وجوده غير ذاته لم يجعله على البرهان لا يتصور زيادة على الذات لأنه من كنهها في كونها كذا فأن الإرادة والركن
الكل على ما جاء في مقام العلم بوجوبه وقام للبرهان لا يتصور زيادة على الذات لأنه من كنهها في كونها كذا فأن الإرادة والركن
لشأنه ما لا يتصور العلم والبرهان باعتبار تضاد حكمهما على العالمية والباطنية فإذا قام العلم بوجوبه لم يجر قيام البرهان
بجزء آخر والآن كان الكل على ما جاء في مقام العلم بوجوبه وقام للبرهان لا يتصور زيادة على الذات لأنه من كنهها في كونها كذا فأن الإرادة والركن
تعدى حكم العلم والبرهان من البرهان إلى العلم كان قيام كل منهما كنهها في كونها كذا فأن الإرادة والركن
حكمها على ما كونهما معا باعتبار اعتبارهما في كونها كنهها في كونها كذا فأن الإرادة والركن
وثبوتها ما لا يتصور العلم والبرهان باعتبار تضاد حكمهما على العالمية والباطنية فإذا قام العلم بوجوبه لم يجر قيام البرهان
لأن جميع العلم الترتيبي قد تم بحكمه على قدره من العلم بوجوبه وقام للبرهان لا يتصور زيادة على الذات لأنه من كنهها في كونها كذا فأن الإرادة والركن
معلوم بالبرهان فلو جاز تعدى الحكم إلى العلم كان ذلك الشخص قد راعى تحريكه وأجاز علمه معا وليس يمكن أن يقال
هذا تقدير يرجح لأنه واقع بالبرهان إلا أن هذا الجواب لما استلزم من العلم بوجوبه وقام للبرهان لا يتصور زيادة على الذات لأنه من كنهها في كونها كذا فأن الإرادة والركن
وقولهم أن المثال للبرهان لا يمتنع القاعن الكلية مدفوع بان امتناع تعدى الحكم عن محل الصفة ضرورة والتشبيه للقول
ولم يكن المصداق من مثله في بحث الوجود وشرع في جواب الالتزامات التي ذكرها الاستاذ بقوله وأما الفعل
فلا يوجب محله حكما ثبوتيا لأن الفاعلية صفة اعتبارية ولا العلم بخلافه بوجوب كنهها في كونها كذا فأن الإرادة والركن
المتنوع صفة ثبوتية إذا تعلق العلم بها كذا أشد إليه ومن الظاهر لكشف أن المعلوم قبل تعلق العلم به كونه متعلقا
به لم يفتقر حاله فالمعلومية المذكورة والمراد به والمثالها صفات اعتبارية السكينة الثالثة العلم وجودية بوجوبها
كأن احتلف طرقهم في بيانه أي بيان كونه وجودية فمنهم من ألقى الضرر في أن الكلام في الحكم الثبوتية والعدم المحض
والشيء العرف لا يكون موجبا لقطع بل لا بد أن يكون موجب الحكم الثبوتية أملا وجوديا وهذا هو الطريق المعقول
عليه ومنهم من ألقى عليه بوجوبه الأول لوجوبه العالمية يعلم معدوم لزم العالمية بجهل معدوم أو لا منية لاحدها على كنهها
فإذا اعتدنا إلى العلم والبرهان عن كنهها في كونها كذا فأن الإرادة والركن
فإننا نرى أنه يجوز أن يتصف محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجبا حكم ثبوتية في ذلك المحل لأنه يجوز أن سلب صفة
محل ويكون ذلك السلب موجب الحكم بكون الصفة فأن ظاهرا البطلان وما ذكره قوله من هذا القبيل مع أنه غير تام في نفسه
والله أشار بقوله وأيضا فقام اجتماع العدمين إذ عدم العلم جهل وعدم البرهان علم وبينا أي بين العلم والبرهان تضادا وتناف
فإن قيل نحن نقول لوجوب أن يكون العالمية معللة بعلم عدمي جاز أن يكون العالمية معللة بجهل عدمي فإذا اجتمع
هذان العدميان في محل كان عالما جاملا بشي واحد من جهة واحدة قلت لا لأنه إذا كان سمي العلم عدميا وجوبا
لكون محل عالما كان سمي الجهل أيضا عدميا بكون محل جاملا سمي كنهها في كونها كذا فأن الإرادة والركن
مع ما بينهما من التقابل ولا سبيل إلى الدلالة على هذا إلا أن أصلا الوجه الثاني شرط العلم قيامها بالحل الذي يوجب

الحكم ولا يتصور عدم قيامه بمحل حتى يوجب له حكما ثبوتيا قلنا أن اردت بالقيام أي قيام الأمر الذي هو العلم
وجوده له مثل وجود الأعراس الموجودة بها فبما فيه التنازع لأن من كنهها في كونها كذا فأن الإرادة والركن
قائمة بمحل الحكم أو انصافه به يعني وإن اردت بالقيام انصاف المحل بالأمر الذي هو العلم فبما فيه التنازع لأن من كنهها في كونها كذا فأن الإرادة والركن
بالعدم كما تصاف رتبة العلم فإما أن يكون العلم عدمية قائمة بمحلها بهذا المعنى الوجه الثالث العلم موجبة للجهل والبرهان
صفة ثبوتية لأن نقيضه وهو الإيجاب عددي الصدقة على المعدومات فإذن لا بد أن يكون العلم موجودا
بمحل انصافها بالإيجاب الوجودي قلنا قد عرفت ما فيه وموان النقيضين بوجوب ارتفاعها بحسب
الوجود الثاني دون الصدق فإن قيل على سبيل المعادضة إن العلم بوجوب محله كونه عالما باتفاق مثبت
الأحوال فنقول الموجب للعالمية أما وجود العلم فيكون كل وجوده كونه لا يتصور العلم بوجوب محله كونه عالما باتفاق مثبت
أو العلم مع الوجود فيتركب العلم وهو باق من التنازع بين العلم أي كونه عالما وأنه حال فليس محله
ثبت أن العلم قد لا يكون موجودا فثبت الموجب للعالمية وهو العلم الذي هو موجود ومرتق بينه وبين العلم
مع الوجود وبينه وبين كونه عالما المسئلة الرابعة العلم العقلية التي كنهها في كونها كذا فأن الإرادة والركن
وجودها وجود حكمها أي كنهها في كونها كذا فأن الإرادة والركن
مما لا خلاف فيه أصلا بين مثبتي الأحوال وسلك سنن عدمها عدم حكمها أي كنهها في كونها كذا فأن الإرادة والركن
خلاف فيه أي في الانكسار وجوبه في الأحوال الحادثة فانهما اتفق العلم والقدر عن واحد من التنازع عند العالمية
والثانية اتفقا من مثبتي الأحوال وأوجب أي الانكسار الأصحاب في الأحوال القديمة أيضا فلم يجوزوا
عالمية الباري وقاد رتبة بلا علم وقدرت ومنعه المعتزلة وقالوا لله عالمية وقاد رتبة بلا علم وقدرت ومنهم
أحد الأمرين ما تعليل العالمية بغير العلم كالقدرة مثلا وموضوعي البطلان إذ نفي قطعان غير العلم من
الصفات سواء كانت مشروطة بالحيوة أولا لا توجب كون محلها عالما وثبوتها من غير علم ومما أيضا
باطل لأنه إذا جاز ثبوت العالمية بلا علم ولا علمية مفارقة له جاز أن يكون العالمية الثابتة مع وجود
العلم غير معللة به كما كانت ثابتة مع عدمه وهذا خروج عن المعقول ومخالف لما هو مسلم عند الحكماء واليه
أشار بقوله فجاز في المقارنة في العلم أي في ثبوتها بلا علمية المقارنة لوجود العلم فلا يكون
معللة به وعلى هذا لا يظهر أن يقال للعلم إلا أنه قصد المباعدة في المقارنة ولما كان اللازم من عدم الانكسار
جواز أن يكون الحكم المقارن للعلم غير ثابت بها قال الأصحاب كل علم لا يكون منعكته فهي غير مطردة
أيضا وأما قوله وسيا في تمامه في بحث الصفات فاشارة إلى ما ذهبوا إليه من أن الأحكام القديمة واجبة
والواجب لا يعلل سواء وجدت العلم أو لم توجد والى جوابه الذي فضله من أن كل علم على مطردة
منعكته وليس كل مطردة منعكس على كنهها في كونها كذا فأن الإرادة والركن
وليس يلزم من وجود الشرط وجود الشرط ولا يقال إذا كان المعلوم مطردا انعكسا كالعلة كان
بينهما لازمة من الطرفين فبما يمتاز العلة عن غيرها وكيف يعرف أن العلم مثلا علة للعالمية دون
العكس من تلازمها ثبوتها وانتفاءها لانا نقول بمتاز العلة عن غيرها بضرورة العقل فانا نعلم علم ضروريا

بأن العلم بوجوب محله كونه عالما باتفاق مثبت

ان العلم بوجوب كون محله عالما بالاجاب باصرف معه وجرا العلم فاوجب كون محله عالما ولا يصرف عكسه وموان
يقال ثبت كون المحل عالما فاوجب له العلم ونعلم بالضرورة ايضا او بديل اخر يشرنا الى قسمة العلم على اقسام
في الاطراد والانعكاس المسئلة الخامسة الجواب العلة لمعلولها لا يكون مشروطا بشرط انما قاسم القائلين بثبوت
الحال من احكام ضروري فانه لا يتصور علم بالا علمية بعينه انا اذا علمنا قيام علم محله علمنا كونه عالما بل لا يتوقف
على العلم بشئ اخر اصلا وموالاته بقوله سواء علمنا الشرط ووجوده ام لا فلو كان الجواب العلم العالمية مشروطا
بشرط لم يكن لنا الجزم بالعالمية الا بعد تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده فان قيل اقتضا العلم العالمية
مشروط بقيام العلم بالمحل ومشروط ايضا بالحياة وانتفاء اضداده ان اضداد العلم فلتا من شرط وجوده
فان وجود العلم في نفسه مشروط بهن الامور والطام في تايين واجاب به للعالمية والفرق بين شرط وجود العلم وبين
شرط اقتضاها لمعلولها بعد وجودها كما لا يستحق المسئلة السادسة الجواب العلة الواحدة حكمين مختلفين
وقد اختلف فيهم فجوز بعضهم من الاجاب ومنعه آخرون والخصم هو التخصيص الذي اشار اليه بقوله واعلم
انه ان جاز الانفكاك بين الحكمين اما من جانب واحد او من الجانبين كالعالمية بالسواد والعالمية بالابيض
فانهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما عن الآخر امتنع تعليلها بعلية واحدة ولا يلزم عدم الانفكاك او عدم الاطراد
وذكر لانه اذا وجد تلك العلة فان وجب ثبوت كل من الحكمين كالتماثل بينين والمقدر خلافه وان لم يجب
بل جاز انتفاء احدهما مع ثبوت تلك العلة كان العلة غير مطردة فيلزم منها اشكالان الاول انه قد علم واحد
وعالمية متعقبة بعب تعدد المعلومات او كونه عالما بالسواد او غير كونه عالما بالابيض في هذا لا يستلزم احدهما
مسئلة اخرى فمن العالميات التي لا تنتهي محله بعلية واحدة وهي ذلك العلم الواحد الغائب له قد قلنا التزمه
القاضي وقال عالمية متعقدة مختلفة وهي مع ذلك محله بعلية واحدة ورقة الامدي بان القاضي لما اعترف
بان كون الرب عالما بسواد محله متعقبة مختلف كونه عالما بالابيض منه مع تعدد الاجتماع بينهما التزمه بتعليلها بعلية
واحدة اما اجتماعها معا واما عدم اطراد تلك العلة واجبت ابوسهل الصعلوني من الاشاعة لله تعالى على غير
متنامية كل واحد منها علة لعالمية واحدة ورقة بانه مخالف للزمب الشيخ والابنية والاسيانية من البرهان على
امتناع تعدد علة له واما نحن فنمنع تعدد العالمية وانما التعدد في تعلق العلم بالواحد وتعلق العالمية الواحد
بحسب تعدد المعلومات ولا محذور في تعدد التعليلات في حقيقة واما في الشاهد فالعلم متعدد بتعدد
المعلومات والعالمية متعقدة بتعدد العلوم الاشكال الثاني للشيخ في وجوب صحة العالمية وصحة القادرية فقد
اوجبت علة واحدة حكمين مختلفين فلتا الحياة شرط لوجود الصانع في شرط لوجود العلة لاعلة موجبة للصانع
مذا ان جاز الانفكاك بين الحكمين واما ان امتنع الانفكاك بينهما كالعالمية بالسواد والعالمية بالابيض بالبالعالمية
الاول فانها متلازمان لا يجوز الانفكاك في شئ من الجانبين فقال احام الحزمين يجوز الامر ان قلنا الحكم فيهما في
الاحكام المتلازمة بالحق والعلة ولا يتعدى الا بطلان السمع على احدهما وقال الامدي لفق التخصيص وموانه الجوز ان
في الشاهد ان كانت الاحكام المتلازمة من جنس واحد كالعالميات وينتج ذلك في الاحكام المختلفة الاجناس
في الشاهد بل يجب تعليلها بعلل متعقدة واما في الغايب فان كان احكامه من اجناس مختلفة وجب تعليلها بعلل

متعددة كالحالة الشاهد وان كانت من جنس واحد فقد سبق ان عالمية واحدة محله بعلية واحدة وانما التعدد
والاختلاف في التعلق والتعلق فقط وكذا الحال في القادرية وكذا المسئلة السابعة لا يثبت حكم واحد بعلمية
عكس الاول وموانه لا يثبت حكمان بعلية واحدة اثبات الحكم الواحد بالعلم المتعددة اما على سبيل الجمع او البدل
او التركيب والكل بطا على الجمع فلتا استغنى عن كل واحد كما مر في ان الواحد بالشخص لا بعلل بعلمية ولا بالعلمين
انما مثله ان اوجدنا فلا يتحققان في محل واحد وقد يكونان موجبتين حكم واحد فيهم او مختلفتان فيجوز افتراضهما
فاذا ثبت احدهما بعلمية دون الاخرى فان التعلق الحكم الاطراد للعلة الفاتية وان ثبت فلا انعكاس للعلة المنفية وقد
ينج جواز الافتراق بين المختلفين قال الامدي والمختلفان لا يردان في تعلق احكامهما فانما تعلم بالضرورة ان قيام العلم
بذات يوجب كونها عالمة لا قاصرة وقيام القدرة بها يوجب عكس ذلك واما على البدل فيصرون انه لا يجوز تبديل
العالمية بالعلم من وبالقدرة اخرى وهذا التخصيص تنبيه على حكم محلي ضروري فان قيل العالمية محله على سبيل البدل
بالمدة وبعلمنا وهي حكم واحد فلتا لا مخالفة بين العلمين الابعاض كالقدم والحروث والعلة موال العلم المتخذ
فيها مع قطع النظر عن العوارض المختلفة وان سلم اختلاف العلمين في الحقيقة من اتحاد العالميتين فيها واما على سبيل
التركيب فان حقيقة العلم كالحال الاطراد والاجتماع واحدة فاذا لم يشر في الحكم منفردتين كالموالمه ومن ثم تواتر فيهم
فذكر ان اقتضا العلم الحكم انما مولداتها لا باعتبار امر خارج عنها ولا شك ان اجتماعها مع غيرهما لا يخرجها عن
متعقباتها وفيه منع ظاهر لان مقتضى في مجموع لكل واحد فلتا يلزم ضرورة شئ منها من مقتضاه بحسب
ذاته ولان الصفات المختلفة لها احكام مختلفة ضرورية كانهما علمية نقلتا من الامدي ولو غلب حكم واحد في مجموع
لم يكن هناك اختلاف في احكامهما المسئلة الثامنة في الفرق بين العلة والشرط على راي مثبتى الاحوال وممن جوه
نعم الاول العلة مطردة في حيث وجد الحكم قطعنا والشرط قد لا يطرد فينوجد ولا يوجد مع الشرط كالحياة
للمعلم الثاني العلة وجودية كما مر والشرط قد يكون عديميا كالتقاء الضمير وهو مختار القاضي فانه قال لا يثبت ان يكون
الشرط عديميا كالتقاء اضداد العلم بالنسبة الى وجوده او لا معنى للشرط الا ما يتوقف المشروط وجوده عليه
لا ما يشرط وجوده المشروط حتى يمتنع ان يكون عديميا وذهب بعضهم الى ان الشرط لا بد ان يكون وجوديا
الثالث قد يكون الشرط متعديا بان يكون المشروط واحد مشروطا بالتقاء وكل واحد منها كالحياة
والثقاء الاضداد بالنسبة الى وجود العلم او مركبا بان يكون عن الامور مشروطا واحدا المشروط والشرط قد يكون
محلي الحكم والعلة صفة في محل الحكم لا يجوز ان يكون عليه الحكم لانه لا يكون مؤثرا بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التي هي
العلة كما عرفت كمن محل الحكم شرط لمن حيث يتوقف وجوده عليه لانه لا يكون العلة لمعلول خلاف الشرط فانه يجوز
ان يكون مشروطا بالشرط او قد شرط وجوده على من الامرين بالآخر قال به القاضي والمحققون من الاشاعة ومنعه
اصحابنا والفق جواز ان لم يجب تقدم الشرط على الشرط بل يكفي بالتقاء وجود الشرط بدون الشرط كقيام كل من
الشيئين المتساويين بالآخرى فان قيام كل منهما مشروط دون الاخرى ومثل ذلك يسمى دورا معينا ولا استحالة فيه انما
الاستحالة دور التقدم والشرط قد يكونه وبين الشرط وقد يكونا في توقف الشرط عليه في ابتداء وجوده دون
دوامه لتعلق القدرة على وجه التأثير فانه شرط للحادث ابتداء لا دواما فلو كان يقي للحادث مع انقطاع ذلك التعلق

الشرط

عنه واما العلة فهي ملازمة للفعول ابدأ بالحقق العالمية بدون العلم في الملائين وكذا الحكم بالقياس الى علمته والصفة
التي تكون على العالم مثلاً لها شرطاً كالحل والنبوة وليس لها علم فانه العلم من قبيل الزوات وهي لا تتصل بخلاف الاحكام
فالعلة لا تكون معلولة في نفسها والشرط قد يكون معلولاً فان كون الشيء شرطاً لكونه عالماً ان يكون عالماً معلولاً للحيوة
في الحكم الواجب لم يتحقق على عدم شرط بل انفق على انه لا يوجد بدون شرط كالعالمية لله تعالى فانها مشروطة بكونه تعالى
حيواً وقد اختلف في كون الحكم الواجب معلولاً بطل العلم مع العلم لمعلولها باخاف ان يكون الشرط مصححاً بشرط
قال به القاض كالحياة للعلم فانه ذهب الى ان الحيوة وان لم يكن علم للعلم بل شرطاً لكونها علمه في تصحيحه ومؤثر في صحته
لها ومنه المحققون لجواز توقف العلم في صحته على شرط ولا يخفى ان هذا هو وجوده وحله ولا يمكن ان
يكون الطبيعة مستقلة بالتصحيح ولما كان من الباهت مع ركايتها انفسها بمنية على اصل فاسد اعرضنا عن تفصيلها
الموقف الثالث في الاعراض وفيه مقدمة ومقدمة في تقديم الضم

التي هي علم من الاعراض وقد تفرقت في تعريفها الصفة الثبوتية احسن من هذا القيد عن الصفات السلبية اذا لم يكن
فيها التقييم المذكور عندنا في الاشعار فيقسم الى قسمين نسبية وهي التي تدل على الذات دون حيزها اي على
كلها جوهري او موجود او ذات او شئنا وقرباً الى ما لا يخفى وصف الذات به التي تعقل امرها اي عليها
وكان العبارتين واحداً ومعنوية وهي التي تدل على معنى زايير على الذات كالتحيز وهو الحصول في المكان والاشك
انه صفة زايير على ذات الجوهري والحديث اذ معناه كون وجوده مسبقاً بالعدم وهو ايضا معنى زايير على ذات
للاذات وقبول الاعراض الجوهري فان كونه قابلاً للغير انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وقرباً الى جيبان اخرى
هي ما يحتاج وصف الذات به التي تعقل امرها اي عليها وما ذكرناه في تعريف الصفة النسبية والمعنوية انما هو
راي نفاة الاحوال متاوهم الاكثر من وقال بعض من اصحابنا كالقاضي وابنا عنه بناء على الحال الصفة النسبية
مالا يصح توهم ارتفاع عن الذات مع بقائها كالمثلية المذكورة فان كون الجوهري جوهري او ذاتاً وشيئاً وتحيزاً
وحادثاً وقابلاً للاعراض زايير على ذات الجوهري عندهم ولا يمكن تصور ارتفاعها مع ذات الجوهري
تقابلها فهي ما يصح توهم ارتفاع عن الذات مع بقائها ومولاً قد قسموا الصفة المعنوية الى معلولة كالعالمية
والقادريية وكفوها الى غير معلولة كالعالم والقدرة وشبههما ومن انكر الاحوال من انكر الصفات المعلولة
وقال لا يمكن كونه عالماً قادراً سوى قيام العلم والقدرة بزمانه واما عند المعتزلة فاربعة اقسام الى الصفة الثبوتية
تنقسم عندهم الى اربعة اقسام الاولى الصفة النسبية فقال الجبائي وابنا عنه منهم هي اخفى وصف النفس وهي
التي ياتى بها بين المتماثلين والمتماثلين كالتساوية والبياضية ولم يجوزوا اجتماع صفتي
في ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية مثلاً صفة نسبية للسواد والبياض وقال الاكثرون من المعتزلة الصفة
النسبية هي الصفة اللازمة للذات يجوز وابنا على ذلك اجتماع صفتي نفس في ذات واحدة لان
الصفات اللازمة لشيء واحد مستعدة لكون السواد سواداً اولوياً وشيئاً وعرضاً ويدخل في ذلك كون
الربوبية عالماً قادراً فانه لازم لذاته وانفقوا في نسبه المصنوع واشتقوا ان الى الصفة النسبية يتصل بها

ما لا يخفى ان العلم بالذات لا يتصل بالاعتقاد
والعلم بالذات لا يتصل بالاعتقاد

الوجود والمعلوم بمعنى انها تكون ثابتة لشيء في حال وجوده وعدمه القسم الثاني الصفة المعنوية
فقال بعضهم هي الصفة المعلولة بمعنى زايير على ذات الموصوف ككون الواصف عالماً قادراً او ميسر الصفة
المعنوية هي الصفة الجبائية اي غير اللازمة لشيء لوصفها القسم الثالث الصفة الخاصة بالفاعل وهي خبر
الحديث وليست من الصفة اعني الحروف صفة نسبية اذ لا تثبت حال عدم مع ان العدم يمكن عندهم
يكونه نفساً والصفة معنوية لانها لا تتصل بصفة القسم الرابع الصفة التابعة للحروف وهي التي لا تحقق لها في حالة
العدم ولا تصنف بها الممكن لانها لا بعد وجوده ولا تأثير للفاعل فيها وهي منقسمة الى اقسام منها ما هي اجبية اي يجب
حصولها لموصوفها عند حدوثها كالتحيز وقبول الاعراض الجوهري والحصول في المكان والقضاء للاعراض كالبياض
العلم معلولها وقبح الفيج فان من كل صفة صفة واحدة واجبة للحصول لموصوفها عند حدوثها ومنها ما هي ممكنة
اي غير واجبة للحصول لموصوفها عند حدوثه وهي ما تابعة للارادة ككون الفعل الصادر من العبد طاعة
او معصية وتعظيماً او امانة فان الفعل قد يوجد غير متصف بشيء من ذلك اذ يمكن من ان يقصد ارادة ويكون
الامر امران فان قول القائل افعل فربما يوجد ولا يكون امراً اذ لم يكن قصد الى طلب الفعل وانما غير فان غير تابعة
للارادة ككون العلم ضرورياً فانه صفة تابعة لحديث العلم وليست واجبة له لا يمكن تفويت العلم بالنظرية والضرورة
بالنسبة الى الشخص وليست ايضا تابعة للقصد والارادة وبسبب خلاف في تبعية الاتقان للعلم والارادة فقال
بعضهم انه تابع للعلم وحده فان من تدرج بمتعة وحصل له فيها ملكة فمقدور جرد منه في بعض الاوقات من تلك
الصناعة كما هو على غاية من الاحكام والاتقان لا يقصد ارادة فذلك على استقلال العلم به وقال آخرون منهم ان
المؤثر في اتقان الفعل هو الارادة بشرط كون الفاعل عالماً به وقد اتفقوا على ان ما يؤثر فيه العلم لا يفرق بين
العلم الضروري وغير الضروري لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الارادة فقال بعضهم المؤثر في الارادات ما كان مقدوراً بالتحيز
لليرب دون ما كان مناهضاً ورأى وقال الآخرون لا يفرق بين الارادتين كما لا يفرق بين العلمين وبسبب خلاف في الحسن
المؤثر في الحديث وجوباً كالتحيز فيكون من قبيل الواجبة او مؤثراً في الحديث مشروطاً بالارادة فيكون من
قبيل الممكنة التابعة للارادة **المقدمة الاولى** في اجابة الطيبة الشاملة لجميع الاعراض وفي مقدمتها الاولى في تعريف
العرض انما هو عينه عندنا في وجوده وقابلية التحيز فذا هو المختار في تعريفه لانه خفي منه الاعداد والصور اذ ليست
والمواد انما هي غير قائمة بتحيز وخرج ايضا ذات الرب وصفاته ومعنى القيام بالغير هو الاختصاص بالنسبة
او التبعية في التحيز والاول هو الصحيح كما ستعرفه وقال بعض الاشاعرة العرض ما كان صفة لغيره وهو مقصور
بالصفات الطبيعية فانها صفة لغيره وليست اعراضاً لان العرض من اقسام الموجود ومنقوص ايضا بصفاته
او قيل بالتعريف بين الذات والصفات واما تعريفه عند المعتزلة فيالو وجد لقيام بالتحيز وانما اختاروا
هذا التعريف لانه العرض ثابت في العدم عندهم مستفاد عن الوجود الذي هو زايير على المادية ولا يقوم بالتحيز
حال العدم بل اذا وجد العرض قام به ويرد عليهم القناء اي فناء الجوهري فانه عرض عندهم وليس على تقدير وجوده
فانما بالتحيز الذي هو الجوهري كونه من قبيل الجوهري فلا ينفرد في الحد ولا يتصل بالاصل من حيث ان ثبت منهم
عرضاً لا في محل كالمحل الذي هو العلاف الكلام فانه قال ان بعض انواع كلام الله لا في محل وبعض الصفتين القائلين

ولا يرد على ذلك الا انه

بارادة فائدة لا محل للاشتغال في إطلاق لفظ العرض على الكلام واردة حيث مما لا يلتفت اليه ولما تعريفه على الكلام
فما يتبعه اذا وجدت في الخارج كانت موضوعا في محل مقوم لمحل بينه ومعنى وجوده كذا وان كان يطلق على
قولنا وجوده كذا كذا اما طريق الاشتراك او الحقيقة والحدود على ما كان في الكلام والكل في البرهان يكون
للمس في المكان او الزمان ومثل كون الشيء في الصحة او المرض وكذا في السعادة ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع
بحيث لا يتنازع في الاشياء السبعة كما في تفسير الخلق وقد يتوهم من معنى العيان ان وجود السواد في نفسه
مثلا هو وجوده في الجسم وقياسه به وليس شيئا اذ يقع ان يقال في حقيقة نفسه فقام بالجسم والاشياء ان كان ثبوت
الشيء في نفسه غير ممكن ثبوت غيره وعرفوا الجوهر بانه ما يمتد اذا وجدت في الخارج لم يكن في موضوعه وانما
ان يكون في محل كالصوت الجسمي الحالة في المادة وشاروا بقولهم اذا وجدت الى ان الوجود في الزمان على ما يمتد
الجوهر والعرض ومن ثم لم يصدق في الجوهر على ذات الباري بل في كل حالة **المصنف الثاني في اقسامه** غير
المتكلمين وهو في العرض اما ان يخص بالحي وهو الحيوان وما يسمي به من الارواح بالحواس ومن غير ذلك كالعلم والارواح
والارادة والكرامة والشمعة والنفرة وما يربط بالحيوة وحصرها في عشرة بطبقاتها واما ان يخص
بمواالاتها المتضمنة في انواعها اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمحسوسات باحدى الحواس
للمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم والحرارة واذا كانت في بعضها من الالوان محسوسة بالذوق
ومن اكر الالوان فقد كانت بحسب مقتضى عقله واخرون الى انها غير محسوسة فاما لانها من الحركة والسكن
والمجتمعات والمفترقات واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا ولهذا اختلف في كونها وجودية
ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف فيها واعلم ان انواع كل واحد من هذه الاقسام المندرجة تحت المحسوسة
بالحي وغير المحسوسة به متناهية بحسب الوجود يعني ان عدد الانواع العرضية الموجودة متناهية في علمه الاستقام
وبركان التطبيق ايضا ومن لم يكن ان يوجد منه اي من العرض انواع غير متناهية بان يكون في المكان وجوده
اعراض نوعية مغايرة للاعراض العمومية الى غير المتناهية وان لم يخرج منها الى الوجود الا ما هو متناهية او لا يكون ذلك
اختلف فيه فمن سعه وهم اكثر المعتزلة وكثير من الاشاعرة نظرا الى ان كل عدد قابل للزيادة والنقصان قطعا فهو
متناه لان ما لا يتناهي لا يكون قابلا لها والتطبيق ايضا ومن جوع كالجائيت واتباعه والتفاضل في انما اجوبته
فلانه ليس عدد اول من عدد فوجب اللانهاية كما هو في الحقيقة عند المحققين هو التوقف وعدم الجزم بالمنع والحوار
لضعف الجاهلين ووجهه اي وجه ضعفه اما ما ضعف الثاني فلما مر في صدر الكتاب في ترتيب المقدمات المشكوك
بين القوم واما ضعف الاول فلما عرفت من ان قبول الزيادة والنقصان لا يتنافى في عدم التفاضل في سبب ضعف
الواحد والآخر من انهما غير متناهية ومن ان بركان التطبيق لا يتم الا فيما ضبط وجوده لا يرس انه لا يتنازع
في ان الافراد المتكلمة لنوع واحد من تلك الانواع غير متناهية وان لم يوجد منها الا ما هو متناهية **المصنف**
الثالث في اقسامه على الكلام اذ في الكلام اي العرض في المقولات التسع وان الجواهر كلها مقولات
مضاربت المقولات التي هي جناس عالية للموجودات الممكنة عشر او كما يؤول الى الحصر بما يصلح للاعتناء عليه وهو
في اثبات الحصر هو الاستدعاء الفاضل وجه ضبطه بحيث يقلل الانتشار ويستعمل الاستدعاء انهم قالوا العرض اما ان

في كل حالة
في كل حالة

يقبل لذاته القسمة ام لا والاول هو الحكم وانما قلنا لذاته ليجزى عن الحركات بالعرض في العلم بعلومه فانما قابل للقسمة كمن
الذات بل لتعلقه بالعلوم من المعروضين للعدد وسير عليك اقسام الحكم بالعرض والرد بالقسمة متناهي في هذا الحكم
ان يفرق فيه شي غير شئ في موضوعه المتصل والمنفصل لان كلامهما قابل للقسمة بهذا المعنى وذكر في الملخص ان قبول
القسمة قد يرد به كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شي غير شئ وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يرد بالانفصال
بحيث يحدث للجسم موهبتان وهذا المعنى لا يلحق المقدار لان الخوف يجب بقاؤه عند الاحق والمقدار الواحد
اذا انفصل فقد غريم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام
بهذا المعنى هو المادة والمقدار بعد لهما في قبوله اياه ثم ذكر في بيان ما يجوز تعريف الحكم بقبول القسمة لانه محقق بالمتصل
والاشياء عليك ان الذي يتضمنه كلامه السابق هو انه اذا عرفت الحكم بقبول الانقسام واربعة الافتراق لم يتناول المتصل
بل كان محتصا بالمتصل كمنه لما طرح فيه باختصاص الحركات بالمتصل وجب ان يرد المعنى الاول ويزاد فيه قيد كمنه الكائن
في شدة حيث قالنا قلنا عن المباحث المشتركة احد المعنيين هو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه شي غير شئ ولا يرد الى
كذلك ابدأ ولا شك ان هذا القيد يخصص بالمتصل لان الوحدة التي ينقسم اليها بالمتصل لا يمكن ان يفرض فيها شي غير
شيء ووجه ان المتخصص نوع اشعار بهذا القيد حيث قيل في الملخص هذا المعنى يلحق المقدار لذاته لكن الصواب
ان تلك الزيادة غير معتبرة في المعنى الاول بل هو شامل للمتصل والمنفصل معا واليه اشار الملخص بقوله فلا يرد قوله
الامام الرازي انه يخص بالمتصل فيكون الحركات خارجا عن النقصان عنه والثاني وهو ما ليس بقبول القسمة لذاته
اما ان يتصور النسبة لذاته اي يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير ولا يقتضي النسبة والثاني هو الكيف في رسمه
بلغة الرسم تنبها على ان الاجناس العالية بسيطة لا يتصور لها حقيقة كما سيجزى به عرض لا يقبل القسمة لذاته
ولا تقتضي النسبة لذاته وسكت في كذا الرسم في المصنف الثالث ولا يرد على تعريف الكيف الوحدانية لانها عريضة
فلا تندرج في العرض الذي هو من اقسام الموجود والاول وهو ما يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير وهو النسبة
واقسامه سبعة الاول ان يكون حصول الجسم في المكان اي في الجيز الذي يخصه ويكون علموا به ويسمى هذا اينا حقيقيا
وعرفوه ايضا بانه مبنية على حصول الجسم بالنسبة الى مكان الحقيقة وقد يقال لا يبين كونه وحصوله في ما ليس حقيقيا
امكنه مثل الدار والبلد والاقليم والمحمور او غير ذلك مما زاي قولنا مجازا فان كل واحد منها يقع في
جواب ابن موالثاني متى واول حصوله او الهيئة التابعة لحصوله في الزمان او طرفه وهو الآن كالحروف
الآنية الحاصلة دفعة متلى التا والتا والطا وينقسم المتى كالآين الحقيقي كالايوم للصوم وغيره حقيقي كالاسبوع
والشهر والسنة لما وقع في بعض اجزائها فانه يجوز ان يجاب بالسؤال متى الان الزمان في التي الحقيقة يجوز ان
شرك فيه كثير بخلاف المكان في الآين الحقيقي الثالث الوضع وهي هيئة تعرض الشيء الى الجسم بسبب نسبة
اجزائها بعضها الى بعض بالقرب والبعد والحداثة وغيرها بسبب نسبة اجزائها الى الامور الخارجية عن ذلك الشيء
كوقوف بعضها نحو السما مشكلا وبعضها نحو الارض مشكلا واذا جعل الوضع مبنية معلولة للنسبتين معا فالقيام والاشتغال
وصفان تغايران لاختلاف نسبة الاجزاء فيهما الى الارض ولولم يعتبر في مبنية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية
بل اكتفى بها بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لزم ان يكون القيام بعينه الانكسار ان القاييم اذا قلب حيث لا يتغير نسبة

فما بين اجزائه كانت الهيئة المعلولة لهذه النسبة وحدها باقية بخصها فيكون وضع الانكاس وضع القيام بعينه
لا يقال الا ان ما ذكرتم اشتراكه في معنى الوضع الذي موجبها فجاز ان ينقل بالفضل الحاصل من النسبة الخارجية
لانا نقول الجنس والفصل يتحدان وجودا وجعل فكيف يتصور ان حقيقة من الجنس قارنت فصلا ثم قارنته
الى فصل آخر فالحق ان اعتبار النسبتين في جامعة الوضع الرابع بالكل وبشيء اخر ايضا وهو سميعة تعرض
لشيء بسبب ما يحيط به ويتقل بانقله وهذا القيد الاخير اعلى انتقال المحيط بانقله الحاطي تارة بالكل وعن
المكان الى الابن المتعلق به فانه وان كان بيعة عارضة لشيء بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا ينتقل
بانقل المحكم سواء كان ذلك المحيط اسرا طبعيا خلقيا كالاباب لله من مثالا ولا يكون طبعيا وسواء كان محيطا بالكل
كالنوب الشامل لجميع البدن او محيطا ببعض كالحاتم والعمامة والقفص وغير ذلك فانه الاضافة وهي النسبة المحركة
الى نسبة تعقل بالقياس الى نسبة اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى كالأبوة فانها نسبة تعقل بالقياس الى البنوة وانها
اي البنوة ايضا نسبة تعقل بالقياس الى الابوة فالاضافة اخبر من مطلق النسبة فاذا نسبنا المكان الى ذات المحكم حصل
للمحكم باعتبار الحصول فيه هيئة من الارش واذا نسبناه الى المحكم باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل مضافا لان لفظ
المكان يفتى نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى من كون الشيء ذا مكان الى ممكن فيه فالمكانية والممكنية من معقولة
الاضافة وحصول في المكان نسبة تعقل بين ذات الشيء والمكان لان نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى فليس من القول
وهذا الذي صورناه لك يكمل الفرق بين النسبة التي ليست من المضاف وبين المضاف فاعلم وحقق في سائر
قائه ما طول فيه الكلام وحاصله ما قلنا السادس ان يفعل وموالتاثير كما يستحق ما دام يستحق فانه ما دام يستحق حالة
غير قارة في التاثير التسخيني الذي هو من معقولة ان يفعل فهو اعني ان يفعل اذن غيرا وهو مبدا للسخونة اي السخونة
لان يبي بعد التسخين الذي لا يلقا لمقولة ان يفعل بعد وربما كان ذلك المبدا هو السخونة ان يفعل وهو العاشر
ما دام يستحق فان له حالة غير قارة في التاثير التسخيني الذي هو من معقولة ان يفعل بعد بل السخونة امر قارة من معقولة الكيفية وكذلك الاخر في
بقاها بعد اي بعد التسخين الذي لا يلقا لمقولة ان يفعل بعد وربما كان ذلك المبدا هو السخونة ان يفعل وهو العاشر
العاشر في الثوب والقطعة المستقرة الخشب وغير استعدادها لها اي غير استعداد السخونة التسخين المسخونة لتبوءت قبله الى
قبل التسخين الذي هو من معقولة ان يفعل بل في ذلك الاستعداد من معقولة الكيفية ايضا والمكانات فاما المقولتان
امر من متجدد في غير قارين اختير لهما ان يفعل وان يفعل دون الفعل والانعزال ببل الوحدة والنقطة خارجة عنها اي
عن المعقولة لا التسع بطل المعقول الا انهما عرضا اذ لا وجود لهما في الخارج وان سلمنا انهما عرضا موجودا ان
فمن لم يفرح الاعراض باسمها اي التسع على معان كل ما تعرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها حتى يرد علينا ان
منها عرضا خارجا عنها بل حصريا فيهما المقولات وهي الاجناس العالية على معان كل ما هو جنس حال للاعراض فهو
اخرى من التسع فلا ترو ان اي الوحدة والنقطة علينا الا اذا ثبت ان كلامنا مقول على ما تحته قول الجنس وقسمه
ولا يندرج فيما ذكرنا حتى ثبت انها جنسان عاليتان للاعراض خارجتان عن التسع فيبطل بها حصرا الاجناس العالية فيها
ولم يثبت شيئا من اي من هذه الامور الثلاثة لجواز ان يكون قولها على ما تحتها قولها عرضيا وان يكون ما تحتها اشياء
متفقة للثبوت او انواعا حقيقية للاجناسا وان يندرج في معقولة الكيفية كما ذكرنا في المباحث الشرقية لان كلامنا

عروض لا يتوقف تصور امر خارج عن حامله ولا يقتضي قسمه ولا نسبة في اجزاء الامال اما انذار اجزاء مقولة الكم على ما زعمه قوم فبطلان الكم هو الذي يتقبل القسمة لذاته بخلافها واعلم ان دعوى انحصار المقولات العرضية في امور التسعة نقل على ما بين احدها ان هذه التسعة اجتمعت في عالية والثاني انه ليس للاعراض جنس عال سويها وليس شئ من هذه المقامين يثبتى وذلك ان لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا خاصا لم يواران يكون ما تحته امور مختلفة بالمتقدمة هو عارض لها فيكون عريضا عما لا جنسا ولا كونها او لم يثبت ايضا كون من التسعة على تقدير جنسيتها اجناسا عالية لجواران يكون ما تحته انواعا حقيقية فيكون كل واحد منها جنسا مفردا اعاليا او ان يكون انسان منها او اكثر واطلا تحت جنس اخر فيكون ذلك الداخلة تحت الجنس الاخر جنسا متوسطا ان كان ما تحته اجناسا او جنسا فلان كان ما تحته انواعا حقيقية فظهر انه لم يثبت التقاطع الاول بل نقول لم يتصور احد منهم لاثباته اصلا ولا العراضى ولم يثبت ايضا الخلف في هو التقاطع الثاني لجواران مقولة اخرى اى جنس عال للاعراض غير التسعة المذكورة وقرا حتى ان سبنا على المقصود فاعلم انه اى العرض ينقسم انت اما دايرا بين التفرع والاشبات الكم وكيف ونسبة كما مر من ان العرض اى ان يقتضى القسمة لذاته او لا والثاني اى ان مقتضى لذاته النسبة او لا وهل اقسام ثلثة لا يخرج للعرض عنها وغير ذلك الجوهر فاعلم اقسام الموجز الممكنة في اربعة وعلى هذا فالنسبة اما للاجزاء اى الاجزاء موضوعها بعضها البعض وهو الوضع او لا يكون النسبة بين اجزاء موضوعها بل مجموعها الى امر خارج عنه وعلى اى معنى النسبة اما الكم فان كان ذلك الكم قاربا لجوار اجتماع اجزائه معا فان انتقل ذلك الكم القاربا اى بان تقال موضوع النسبة فهو المثلل والا فموالين وان كان ذلك الكم غير قاربا فهو مسمى واما النسبة فالمفصلات لان النسبة في متكررة واما كيف ولا تعقل النسبة الى الكيف الا بان يكون منه غير وهو ان يضعف او يكون موصوفين ومطلوب ينقسم واما الى الجوهر وهو لا يعقل النسبة لذاته بل العارض من عوارضه ولا يخرج ذلك العارض مما ذكرناه في الاعراض الثلاثة فالنسبة الى الجوهر تكون راجعة الى النسب المذكورة لا اقسامها بل اقسامها فاعلم ان الممكنات الموجودة في مقولاته والاعراض في شئ منها والاعراض على ما ذكر في هذا العلم انما لان النسبة الى الكم القار تكون بالاحاطة فقط حتى يخرج في الاين والكلية بل قد يكون النسبة الى الكم القار بوجه آخر كما حسنة بين سطح جسمين والمطابقة التي هي الاتحاد والاطراف وايضا فاعلمت في الوضع نسبة الاجزاء الى الاجزاء والى الخارج ايضا كما مر ففردا التكميل وانما يوجب تكميل الاقسام اذ يجوز ان يعبر التكميل بين النسبة الى الكم والنسبة الى الكيف مثلا فيكون قسما خارجا عن الاقسام المذكورة وايضا فبقي من الاقسام الممكنة النسبة الى العدد الذي هو الكم المنفصل ولا يراد على استغناء اى انتفاء هذا القسم وايضا فالنسبة الى الزمان الذي هو الكم متصل غير قار لا تتغير ان تكون متى اذا لاجب ان تكون تلك النسبة بالوصول فيه حتى تكون متى فان للحركة التي كان الزمان مقدارا لها والكم الذي هو محل تلك الحركة نسبة الى الزمان وليس انتساب شئ منها الى الزمان حصول فيه وايضا لان النسبة الى الكيف لا تعقل الا بان يكون منه غير او منه غير واما الدليل عليه بل قد يكون تلك النسبة بانفسه واذا جاز ان يكون النسبة اليه على وجه اخر لم يكن منحصرة فان يفعل وان يفعل على ان انحصار ما بين المقولتين في النسبة الى الكيف منظور فيه وايضا فالنسبة الى ذات الجوهر مقولة كالوصول فيه اعني حلول الاعراض في ذات الجوهر وكون الخير حيزا له وهو غير حصوله في الحيز لان حصوله فيه نسبة له الى حيزه وكونه حيزا نسبة للحيز اليه وبالجملة فليس انتفاء ما ابتدئناه من الاقسام ضروريا وانتم

مطلوبون بالحجة عليه ولو قيل استغنى الموجود فاقولنا شيئا موجبا على الموجودات الممكنة غير الذي ذكرناه
كان هذا التتبع متبعا لغيرها ووجب الرجوع الى غير الذي ذكرناه في الاستقراء وطرح مؤنة من المقدمات
الطولية وان اراد ابن سينا بان يكون الاستقراء فلا بأس فان فيه اي ما ذكرنا من تقريبنا الى الضبط
الحاج للنتيجة وتبجيرا عن الخطب الناشئة من الاستقراء واعلم ان اخصار الممكنات في هذه المقولات من المشهورات
فيما بينهم وهم محققون بان لا سبيل لهم الى سوى الاستقراء الذي لا ينفك الاظنا ضعيفا وذلك خالف بعضهم في جعل المقولات
اربعة الجوهر والكم والنسبة الشاملة للصفة الباقية وبعضهم جعلها ثلثا فخذ الحركة مقولة براسها وقال العرض ان
لم يكن قارا فهو الحركة وان كان قارا فاما ان لا يعقل الاصح الغير فهو النسبة والاضافة ويعقل برون الفروع اما ان
يقضى لزات النسبة فهو الكم والافعال كيف فذكر صوابا في المقولات اجناس عالية للموجودات وان المفردات
الاعتبارية من الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية او عدمية كالوجود والشيء والامكان والعلم والجسم
ليست مندرجة فيها وكذا كبر معنومات المشتقات كذا لا يعقل الاصح خارجة عنها لانها اجناس كميائية وحيث
نوعية مثل السواد والبياض والانسان والفرس وكون الشيء ذابيا لا يتحصل به ما مية نوعية قالوا اما الحركة فليكن
انها من مقولة ان يتفصل وذبح بعضهم الى ان مقولتي الفعل والانفعال اعتباريتان فلا يندرج الحركة فيها
المعص الرابع في اثبات العرض لم يتكر وجوده الا ابن سينا الاصم فانه ذبح الى ان العالم كله حيز
فالحرارة والبرودة واللون والصلابة مثلها ليست عن عرض بل جوهر او قالوا يكون به اي بوجود العرض انتقوا على
انه لا يقوم بنفسه الاستدانة قلنا لا ينبغي ان يشك في ان المقول على العلاف من نعم من البصرين فانه جوزا راد ومثبت
خبر لا محل وجعل الباري في سريته اي بملك الارادة والحرور كافي لنا في مزج المعنيين فاننا نذكر في العرض
من الالوان والاصوات والاصوات والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغير ذلك مما لا يشك في انهم لا
يجوز قيامها بنفسها ودعوى كون الاداة قائمة بنفسها وكون الباري في سريته باصح استواء نسبتها اليه والى غير كبر
صحة المقصود **الخامس** في ان العرض لا ينتقل من محل الى محل على قبيل انتقال الجسم من مكان الى مكان وهذا حكم
قد اتفق العقلاء على صحته عند التكلم لان الانتقال كما يتصور في التحيز وذلك لان الانتقال موصوف بالشيء في
حيز بعينه كان نوحيا آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا في التحيز والعرض ليس بمتحيز وفيه نظر فان ذلك الانتقال المستر
ما ذكره انتقال الجوهر من مكان الى آخر واما انتقال العرض الذي كلامنا فيه فهو ان يقوم عرض بعينه محل بعينه محل
آخر وليس هذا ما يتصور في العرض بل لا بد لغيره من برهان لا يقال موصوف الانتقال اما في المحل الاول والثاني
وكلامنا لا يكون في المحل الاول استقراء فيهم مقدم على الانتقال عنه ولو كان في المحل الثاني ثبوت فيهم متأخر
عن الانتقال اليه واما في محل آخر ويعود الكلام الى انتقاله الى ذلك المحل ويلزم ذلك المحذور ولاننا نقول جاز
ان يكون انتقال العرض في حيزا لا تدريجيا فيكون ان متار فتمت عن محل سوان متار فتمت محل آخر
واما عند الحكماء فلان تشخص اي تشخص العرض المعين ليس لزات ما مية ولا للوازمها والاختصاص نوعه
في تشخصه ولا في محل فيه والادار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه ولا منفصل ليكون حاله لا في
محله لان نسبت الى الكل سواء قلناه علمه لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجع فهو اي تشخصه في المحل

في المحل الثاني موية اخرى اي شخص آخر غير الشخص الذي كان حاصلا في المحل الاول لانه لما كان محله في تشخصه لم يتصور
مقارنته منه باقيا بنفسه بل يجب انتفاؤه فلا يكون الحاصل في المحل الآخر غير الذي عدم بل تشخصا آخر من نوعه و
الانتقال من محل الى آخر لا يتصور الا مع بقاء الهوية المتصلة من احدهما الى الآخر والانتقال للهوية ههنا فلا انتقال اصلا
وفي نظر لجواز ان يكون تشخصه بهوية الخاصة ولا يلزم في اخصار النوع في الشخص كما يلزم في ذلك اذا كان تشخصه ما مية
وفيهم بحث لانه ان اراد بهوية الخاصة تشخصه لزم كون الشيء على نفسه وان اراد ما مية تشخصه كان الكل على
جزءه وان اراد وجوده العيني فان اخصر مطلقا لم يكن على تشخص معين وان اخصر معينا فذلك لان تعين الوجود
في افراد ما مية نوعية انما يكون بتعينات تلك الافراد فلو عكس ذلك لزم برود الدليل ان لا استواء نسبة التفصيل
الى الكل اذ جوز ان يكون له نسبة خاصة الى تشخص معين خصوص اذا كان التفصيل فاعلا احتارا فان كان لا يتنازع
ما يشاء وفيه عليه ايضا انه لا يلزم في عرض تشخصه واما يقال في اثبات امتناع الانتقال العرضي فتحتاج
الى المحل بالضرورة فانما ان يحتاج العرض المعين الى محل معين فلا يمارق له خصوصية ذلك العرض المعين متعلقة بكون
المحل المعين ومقتضية بانه لذاتها او الى محل غير معين ولا وجود له لان كل موجود في الخارج فهو متعين بنفسه فيلزم
خ ان لا يوجد العرض في الخارج لانتقال المحل الذي يحتاج هو اليه ومثلا بقطعا فتعين الاول وانتاع الانتقال وهو المظ
وفيهم نظرا في ذلك يحتاج العرض المعين الى محل لا شرط لتعين اي الى محل مطلق غير مقيد بالتعين وان اعم من المعين الذي
قيد بالتعين فيوجود ذلك المطلق الماخوذ بالاشارة التعيين في كل من من العيانات لا الى محل مقيد بشرط عدم التعيين حتى
يتبع وجوده في الخارج فيلزم ان لا يوجد العرض فيه وانما قلنا انه يحتاج الى المحل المطلق من التعيين ولا يحتاج الى القيد
بعدم التعيين اذ لا يلزم من عدم اعتبار التعيين في المحل الذي يحتاج اليه العرض المعين اعتبار عدم التعيين فيه فافهم
ان الما مية المطلقة التي لم يعتبر فيها وجود عوارضها لم يقيد به اعم من الما مية المطلقة الحقيقية في الوجود في الخارج
ومن الجردة الحقيقية بعد ما المستحيل في الخارج وجودها وايضا فهو اي ما ذكرتم من الدليل واراد الجسم بالنسبة الى الغير
فيقال الجسم يحتاج في كونه متحيزا الى الغير بالضرورة فانما ان يحتاج الى حيز معين او غير معين والثاني جاز لان غير المعين لا وجود
له فيلزم ان لا يوجد الجسم المتحيز فتعين الاول فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين الى غير فانتقض دليلكم وما هو صوابكم
فهو جواز بنا فان تسهل هذا الذي ذكرتموه من امتناع الانتقال على الاعراض انكار المحس فان راجحة التقاض تسهل
الى ما يجاوز والبرهان تستقل من النار الى ما ياتسها كما شديده لتسا في الجواب ان الحاصل في المحل الثاني ومواليا ورأ
الماتش شخص آخر من الراية والحارة مماثل للاول الحاصل في التقاض او النار فجزء الفاعل المختار عندنا بطريق
العادة عقيب الجواز والمماثلة او تبين ذلك الشخص الآخر على المحل الثاني من العقل العقلاء عند الحكماء بطريق الوجوه
لاستعداد وجبصل لمن المجاوز والمماثلة **السادس** في الجوز قيام العرض بالعرض عند العقلاء طاقا
للفلاسفة لانه عدم الجواز وجوه المذكورة في كتاب وجرمان الاول ان قيام الصفة بالموصوف معناه جيز الصفة
بمعاني الموصوف ومثلا ان يكون الشيء متبوعا للتحيز غير به لا يتصور الا في التحيز بالذات لان التحيز بجمعية غير لا يكون
متبوعا للثالث اذ ليس كونه متبوعا للثالث اول من كونه تابعا له والعرض ليس بمتحيز بالذات بل متوابع للتحيز
لجوهه فلا يقوم به عين الوجه الثاني العرض يقوم به لا يجوز ان يقوم بنفسه وان قام بعينه اخر عاد الكلام فيه ولا يتسلسل الامر

المقوم بها الى غير النهاية واللايجب تلك الاعراض التسلسلية حاصلة لا في محل وقد عرفت جلالة الامتناع قيام
العرض واحدا كان او متعدد بانفسه بل لا بد من محل يقوم به وان انتهت الاعراض المقوم بها الى الجوهر فالجواب
لان الكل تابع لذلك الجوهر في حينه ولا يكون عرضا قايما به من المقدار ذاته ومما لا يوزن الوجهان شديدا
اما الاول فلان لا ان القيام هو التميز بها كما ذكرتم بل هو الاختصاص بالثابت ومما لا يخص شيئا باخر اختصاصا
به وذكرنا في حق الآخر والآخر منقولنا في حق الاول حاله الثاني محله كما خصصنا السواد بالجسم لا بالاختصاص بالمال بالكون
ويحتمل ان معنى القيام هذا هو ان كل امر من الاول ان التميز صفة الجوهر قائم به وليس التميز متخيرا بها التميز
والا كان الشيء الذي هو التميز مشروطا بنفسه ان قلنا بوحدة التميز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم التميز
او لا بالجوهري حتى يتبعه غير في التميز فاذا كان كذلك فالتميز نفس التميز فذا شرط قيامه بالجوهري بقيامه بالجوهري وهو ان
الشيء بنفسه او تسلسل ان قلنا بتعدد التميز القائم بالجوهري ليكون قيام كل تميز به مشروطا بقيام غيره اذ قيل
وهكذا الى ما لا نهاية له الامر الثاني او صاف الباري في قايمة به كما سبق من غير شايعة في ذاته وصفاته واما
الوجه الثاني فلانه لا ينبغي ان يقوم عرض بعرض ثان وذلك العرض الثاني باخر مترتبة الى ان ينتهي الى الجوهر ويكون
بعضها تابعا لذلك الجوهر في حينه ابتداء والبعض الآخر تابعا للبعض الاول وليس لهم من ذلك كون الكل قايما بالجوهري وتا جاله
في حينه ابتداء بل هناك ما يتبعه في ذاته واسطة والقول بان التتابع لا يكون متبوعا لآخر اذ ليس هذا هو من علمهم بل هو
ان يكون احدهما لازمة مقتضيا لكونه متبوعا ومحلا والآخر مقتضيا لكونه تابعا وحالا ومما لا ذكرناه من قيام
العرض بالعرض من الانتهاء بالآخر الى الجوهر محل النزاع فان قيامه به مع عدم الانتهاء اليه محال يقول به عاقل وقد
اجمع بعضهم بوجه ثالث فقال لو جاز قيام العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم في الكلام في العلم القائم بالعلم كالقلام
في العلم الاول فيلزم التسلسل وهو مردود بان المتنازع فيه قيام بعض الاعراض المختلفة ببعضها دون المتماثلة والحق
اجمع الفلاسفة على جواز قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة القايمة بالجسم فانها توصف
بها فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة دون الجسم فانه ما لم يلاحظ حركته لم يجر بالبطء وان يوصف بالسرعة
او بطيء والجواب انه لا يجمع هذا الاحتجاج لاعتبار متبعا فانها اعني السرعة والبطء ليس عرضين ثابتين للحركة
بل هما السكتات في السرعة والبطء لاجل السكتات المختلفة بين الحركات وقائما وكثرتها في اصل البطء ان
الجسم يكن بسكتات كثيرة في زمان قطعة واحدة وحاصل السرعة انه يكن بسكتات قليلة بالقياس الى السكتات
البطء ولا شك انها بمنزلة المعينين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة ولا يلزم من جواز ان يكون طبقات الحركات
ومراتبها المتفاوتة بالسرعة والبطء انواعا مختلفة باختلافه وليس ثم امر موجود الحركة المخصوصة التي
من تلك الانواع المختلفة للقيام واما السرعة والبطء اللذان يوصف بهما الحركات فمن الامور النسبية التي لا وجود
لهما في ذاتها فانه اذا غلقت الحركات المختلفة بالقيمة وتيسر بعضها الى بعض عرضا لهما في الزمن السرعة والبطء وذلك
وكونها امرين نسبيين مختلفين حال الحركة فيهما بحسب اختلاف القايمة فانها هي الحركة تكون سرعتها بالنسبة
الى حركة وبطيئة بالنسبة الى حركة اخرى وعلى هذا فالسرعة والبطء وصفان للحركة اعتبارا بان لا نزاع في وصف
الاعراض بالامور الاعتبارية انما الكلام في وصفها بامور موجودة وللحق احتجاج آخر ومما لا يشك فيه والحق

فان قيل لا بد من ان يكون الجوهر قايما به في ذاته وصفاته واما العرض فانه لا يكون قايما به في ذاته وصفاته

فان قيل لا بد من ان يكون الجوهر قايما به في ذاته وصفاته واما العرض فانه لا يكون قايما به في ذاته وصفاته

فان قيل لا بد من ان يكون الجوهر قايما به في ذاته وصفاته واما العرض فانه لا يكون قايما به في ذاته وصفاته

عرضان من مقوله الكيف قل بان بالسطح الذي يتصف بهما والسطح عرض فاشد الى جوابه بقوله واما
والخلاصة فان سلم انها كقيمتها في لا يانها من باب الكيف بل مما من مقوله الوضع التي من السبب الاعتبارية
وان سلم انها كقيمتها في وجودها فقيمتها بالسطح المقصود بالسبب اعتبارية **السبب اعتبارية**
من حقي الاشاعة الى ان العرض لا ياتي زمانين فالاعراض كلها باقية عند عدم بل هي على التقضي والتجريد يتغير
واحد منها ويجرد آخر مثله وتخصيص كل من الاتحاد والتنضية التجرد بوقته الذي وجد فيها فاما هو فالتجريد فانه
يختص بجردا رادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وحينئذ فاما ذموا
ان ذلك لانهم قالوا بان السبب المحجوز الى المؤثر هو المؤثر فلزمهم استغناء العالم حال قيامه عن الصانع بحيث
لو جاز عليه العدم تعالى عن ذكر علو كبريا لم يضر عدمه في وجوده فذموا ذلك بان شرطه ان الجوهر هو العرض في تمام
كان موجودا محتاجا الى المؤثر اذ لا يمكن للجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه
فلا استغناء اصلوا وافتهم على ذلك النظام والكعبين من قدام المعتزلة وقابلت المعتزلة ببقا العرض
سوى اللازمة والحركات والاصوات وذهب ابو علي الجبائي وابنه وابو الهذيل الى بقا اللون والطول والارتفاع
دون العلوم والارادات والاصوات وانواع الكلام والمعتزلة في بقا الحركة والسكون خلاف كما سترفعه في
الأكوان قالوا ان الفلاسفة وما لا ينبغي من الاعراض السببية يختص مكانه بوقته الذي وجد فيه لا قبل ولا بعد ان لا يكون
ان يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعد لاستناؤه الى سلسلة مقتضية لذلك الاختصاص احتجابا على عدم بقا
الاعراض بوجود ثلثة الاول انه لو بقيت كانت باقية اي متضمنة ببقا قائم بها والبقا عرض يلزم قيام العرض
بالعرض قلنا لا بل ان البقاء عرض بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف به العرض بالجوهري وان سلم كونه عرضا فلان
استماع قيام العرض بالعرض الوجه الثاني يجوز خلق مثله في الحالة الثانية من وجوده لان الله جال قادر على ذلك
اجماعا فلو بقي العرض في الحالة الثانية من وجوده لاستحال وجود مثله فيها والاصل الثاني وذلك في بقا الاعراض
بوجبه استحالة ما هو جاز اتفاقا فيكون باطلا قلنا خلقه الله في زمانه في ذلك المحل بان يعدم الاول منه لان جواز الجاه
مثله في محله في الحالة الثانية ليس مطلقا بل بشرط باعدام الاول ولا استحالة فيه كاستحالة في جواز الجاه مثله
في محله في الحالة الاولى على تقدير عدم الجاه الاول فيها وايضا ما ذكرتم يلزمكم الجوهر لا يجوز خلق مثله حينه في جواز الجاه
الحالة الثانية من وجوده اجماعا فلو كان باقيا لامتنع خلق مثله كذلك لاستحالة اجتماع التميزين بالذات في حينه فاذ
واحد فانتقض دليلكم الوجه الثالث ومما العن عند الاحتجاب ثوابت هذا المطلوب انها اي الاعراض
لوقبست في الزمان الثاني من وجودها امتنع ذوالها في الزمان الثالث وما بعد واللازم الذي هو امتناع الزوال
باطل بالاجماع ومنها ذواتها في زمانين والاعراض واقع بلا استثناء فيكون المحكوم الذي هو بقاء
الاعراض باطلا ايضا بيان الملازمة انه لو زال العرض بعد قيامه قايما ان يزول بنفسه واقتضاؤه ذاته ذواته
واما ان يزول بغير مقتضى لزواله وذكر الغير امر وجوده في وجبه لذاته ان لا يختار فيكون
قايما موجبا وموطورا اضطر محله العرض ولا يوجب له ذاته بل باختياره وهو القائل المعدم بالاختيار
واما امر عدمه وموزو الى الشرط وهذا الاقام الاربعة الخاصة لاحتمالات العقلية باطله اذ ذواته

فان قيل لا بد من ان يكون الجوهر قايما به في ذاته وصفاته واما العرض فانه لا يكون قايما به في ذاته وصفاته

فلان ذاته لو كانت مقتضية لوجوده لوجب ان لا يوجد ابتداء لان ما يقتضيه ذات الشيء من حيث هو لا يمكن مخالفة
عنه واما زواله بطريقه فلو كان حادثة في ذاته لكانت حادثة في كل ما يقتضيه من غير ان يكون مقتضيا له
اقتضاؤه بحد ذاته فلو كان مقتضيا له لكان مقتضيا له في كل ما يقتضيه من غير ان يكون مقتضيا له
الثاني هو مقتضى الآخر بحد ذاته او مقتضى الآخر بحد ذاته او مقتضى الآخر بحد ذاته او مقتضى الآخر بحد ذاته
من عكسه وموان يرفع الباقي الطاري على الزمان الصار من الزمان الصار من الزمان الصار من الزمان الصار
اقرب الى الوقوع من الزمان واما زواله بطريقه فلو كان حادثة في ذاته لكانت حادثة في كل ما يقتضيه من غير ان يكون مقتضيا له
لا يخلو ان مقتضى الآخر بحد ذاته او مقتضى الآخر بحد ذاته او مقتضى الآخر بحد ذاته او مقتضى الآخر بحد ذاته
اثنان لا وقت لهما الاثر في ذاته او مقتضى الآخر بحد ذاته او مقتضى الآخر بحد ذاته او مقتضى الآخر بحد ذاته
او موجبا واما زواله بطريقه فلو كان حادثة في ذاته لكانت حادثة في كل ما يقتضيه من غير ان يكون مقتضيا له
فيكون زواله بطريقه فلو كان حادثة في ذاته لكانت حادثة في كل ما يقتضيه من غير ان يكون مقتضيا له
كان ذلك الشرط موجبا واما زواله بطريقه فلو كان حادثة في ذاته لكانت حادثة في كل ما يقتضيه من غير ان يكون مقتضيا له
بقايا الآخر موقوف عليه والاعراض على ما يقتضيه الدليل الذي قد عرفت اننا نختار ان يزول بنفسه فلو كان الزوال
ابتداء ممنوع لجواز ان يوجب ذاته العدم في الزمان الثالث والراجح خاصة اي دون الزمان الثاني فلا يلزم ان
يوجب ذاته العدم مطلقا حتى يكون مقتضيا لوجوده ابتداء بل يلزم ان يكون مقتضيا ذاته عدمه في زمان مشروطا
بوجوده في زمان سابق عليه واستحالة منوعه ثم هذا الدليل الذي ذكرتموه واراد عليكم في الزمان الثاني بعينه ولكن
بان يقال لجواز زواله في الزمان الثاني لان زواله فيه اما لذاته واما لغيره الى اخر الكلام فاما موجبا لكم عنه فيصون
فهو جوابا عنه فيصون النزاع وايضا قد يزول بحد ذاته بطريقه فلو كان حادثة في ذاته لكانت حادثة في كل ما يقتضيه من غير ان يكون مقتضيا له
قلنا ان اوجبت في الشرط تقدمه على الشرط مقتضا كون حادثة في الضد الباقي اذ لا دليل
عليه سوى امتناع الاجتماع ولا دلالة له على هذا الاشتراط الا وان لم توجب في الشرط تقدمه بل اكتفيت بمجرد امتناع
الانفكاك لم يمتنع التعاكس كما مر فبان ان يكون كل منهما شرطا للآخر ويكون الزمان لازم منه ووجهه كما ان دخول كل
جزء من اجزاء اللقمة الزمان على نفسها فيجزئ للجزء الآخر مشروطا بخروج الجزء الآخر عنه وبالعكس ولا محذور في ذلك الامر
لان مرجعهم الى تلازمهما وبالجملة الى سواء جواز التعاكس في الاشتراط او لا فاما في زوال الباقي وطريقان الحادث
معناه الزمان ومنه المعية لا تتنافى العلية اذ العلية مقدم في العقل فقد يكون طريقا في علة لزوال الباقي مع كونها
معناه الزمان كالعلة والحلول فانها متفارقات بحسب الزمان مع كون العلة متقدمة في العقل ولكن بان الطاري
ليس ولي بازاله الباقي من عكسه بل لان الطاري اقوى لغيره من السبب ونحو الباقي عنه وايضا فقد يزول لان الفاعل
الذي فعله لا يفعل الا انه يفعل عدمه وذكر لا يحتاج الى اثر لفاعله صا وبعده بل مجرد امتناع الفاعل من بقاء ما فعله
كما ثبت في زواله وايضا لا يمكن ان لا يصح ان يكون اثره اذ اعني الفاعل ثم ذلك مسلم في العدم المستمر واما العدم الحادث
فقد يكون بفعل الفاعل كالوجود الحادث واما الدليل على امتناعه وايضا فقد يزول بطريقه فلو كان حادثة في ذاته لكانت حادثة في كل ما يقتضيه من غير ان يكون مقتضيا له
اذ لو كان عرضا تسلسل واذا كان ذلك الشرط موجبا للجوهر المشروط ببقاءه بالعرض فيزول قلنا ممنوع اي لا دور ولا

نس لا يجوز ان يكون ذلك الشرط عرضا لا يتبع على التبع الى ان ينتهي الى ما لا يزل عنه وعند يزول بغير ان لا يتبع
عندنا قسما قسم يجوز بقاءه كاللوان وقسم لا يجوز بقاءه كالحركات واما جاز ان يقال شرط العرض الباقي عرضا لا
يعتبر من اعراض متعددة من الاعراض التي لا يتبع لزمانها كروايت متعدي من الحركات مثلا فيكون كل واحد
من تلك الاعراض المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود ذلك العرض باستمرار شرطه مادام بقاء ذلك الاعراض فاما ان
الما لا يزل عنه كالدورن الاخير من تلك الدورات المتعددة فتعذر ان الشرط فيزول العرض الباقي بل انما
ان يقال شرط العرض الباقي موجبا لوجوده وشرطا لوجوده كالحركات المتعددة فلا يلزم الدور واما اعتبار في الزمان
الاعراض الغير القاتن لان الواحد من هذه الاعراض لا يتبع له فلا يتبع ما هو مشروط به هكذا ينبغي ان يقتضي هذا الكلام
واعلم ان النظام كمر هذا الدليل في الاجسام فقال لا لا جسم ايضا كالأعراض غير باقية بل تجردا حاله
في الاوسير وعليك في الكتاب ان الجسم ليس بمجموعة اعراض متجمعة طارفا للنظام والنجار من المعينة وعلى هذا
النقل يلزم من تجرد الاعراض تجرد الاجسام على مذهبهم بلا حاجة الى طرد الدليل فيها واما يحتاج اليه اذا كانت اجسام
عنده مركبة من الجوهر المفردة كما هو المشهور من مذهبهم ويؤيد ما ذكرناه قوله وقوله اي ومن طرد هذا الدليل في
الاجسام يعلم انه مرد الاجسام تقتضي علميا على هذا الدليل عند القائل ببقاء الاجسام وقد حجاب عنه اي عن هذا
النقض بان ينفى الجسم مطلقا فترد على العرض بغيره اي يخلق الله سبحانه عرضا متافيا للبقا فيقوم كل
العرض بالجوهر فيزول كالفناء عند المعتزلة فانه عندهم عرض في خلق الله فيثبت الجواهر كلها فان قيل
المشهور من المعتزلة البعثة ان الفناء عرض متافيا للبقا فخلق الله تعالى فيخلق فيبقى به الجوهر فلا يكون قابلا
بالفناء كما ادعيتوه اوجب بانه جاز ان يخلق اولالا في محل ثم يتعلق بخلق ارادة الله انما في الاول ان يقال النقض
تخصيص ذلك العرض بالفناء على مذهبهم فيجوز كونه متافيا للبقا وان افترقا في ان احدهما قائم بالحال دون الآخر واما
فدري ذلك الجوهر عرض لا يخلق الله فيه عندنا بغيره ان ما ذكرنا او لا بطريق زوال الجوهر على رأي المعتزلة ولنا في
زوالها طريق آخر وهو ان يخلق الله الاعراض التي لا يمكن خلقها للجواهر عنها فتزول قطعها والجواب عن جواب
النقض ان يقال اذ جزم في فناء الجوهر الباقي ذلك الذي ذكرتموه من انه يقوم به عرض متافيا بقاءه او لا يخلق الله
فيه عرضا لا يمكن بقاءه برونه فليجزم مثله في فناء العرض الباقي فلا يتم الدليل في اصل الدعوى ايضا الا ان تعود انت
او يعود السند الى ان العرض لا يقوم به عرض فلا يتصور فناء ما بعد الوجهين المذكورين في فناء الجوهر والكرامة
من المتكلمين احتجاجهم بهذا الدليل على ان العالم لا يعدم ولا يغير فناء الاجسام مع كونها محدثة اذ قد بينا استلزام
البقاء لامتناع الزوال وبقاء الاجسام ضروري لاشبهه فيم اصلا فيمتنع زوالها قطعها وسيأتي في مباحث
الفناء على العالم زيادة بحث عن هذا الموضوع يزداد بها انكشافه عليك ثم للقائلين ببقاء الاعراض طرق الاول
الثاني فاما الثالث من اللوان باقية بانكار بقاءها قد جزم في الضم ورياء قلنا لا دلالة لهما في التمسك من غير ان
الشاهد من واحد مستمر يجوز ان يكون متافيا لمتواردة بلا فصل كالماء الراق من الانبوب يرى امرا واحدا مستمرا
حسب المشاهدة وهو بالحققة امثال توارده على الاتصال الثاني ان يقال اذ جزم توارده الامتثال في الاعراض فليجزم
مثله في الاجسام فيلزم ان لا يجزم ببقاء الاجسام وهو باطل اتفاقا قلنا ما ذكرتموه في قياسنا بالاجسام فكان
مقتضى

في الزمان الثاني

فاسر وليس يمكن بقاء الاجسام بقاء استمراري حتى يعمل مشادة الاستمرار على جماعة في ذلك التفسير بل حكما
بقا الاجسام بالضرورة العقلية لا بالمشاهدة السمية وبانه لو ادى لولا البقاء للاجسام لم يتصور الموت والحيوة
الموت كما هو المشهور عدم الحيوة عن محل اخصفها واذا لم يكن للاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف
بالحيوة الثالث العرض يجوز اعادة ومو اى اعادة بناء وبل ان يعاد وجوده في الوقت الثاني الذي هو بعد وقت
عدمه الذي هو عقيب وقت وجوده واذا جاز وجود العرض في وقتين من خلال عدمه بينهما وقت متوسط بين
الوقتين فدون ان يكون وجوده بدون تحليل لعدم بل على سبيل الاستمرار اولى بالجواز فلا يمنع بقاء الاعراض فليس
منع اعادة الاعراض ولا ضرر عليه في ذلك وان سلم ان الاعادة جازية في قياس بلا جاع اي قياس وجوده في الوقت
بلا تحليل لعدم على وجوده فيها به فليس لاجسام مع منه ودعوى الاولوية اولى لولية الوجود بلا تحليل لعدم الجواز
ودعوى بلا دليل عليه الجواز ان يكون تحليل لعدم شرط للوجود في الوقت الثاني فيمكن الاعادة دون البقاء بل نقول في
اعنى الوجود في الوقتين مع تحليل لعدم عندنا جازية ومنا الى الوجود فيها بلا تحليل متنع فلا يصح فيكون الثاني على الاول
الجواز اصلا وقد يقال ان كان الحكم بقاء الاجسام ضروري يحكم به العقل بمسألة الحسن كالحكم ببقاء الاعراض كاللون
ضروري يحكم به العقل بمسألة بقاء الطريق المكون تبيهات على حكم ضروري فالمسألة فيها لا تجري طابلا
المعنى **القسم الثامن** العرض الواحد بالتحليل فيقوم تحليل ضروري الى هذا الحكم معلوم بالضرورة ولو لم يكن بان
السواد القام بهذا التحليل غير السواد القام بالتحليل الاخر جزا يقينيا لا يحتاج فيه الى فكر ولا فرق بينه وبين جزا من
العرض الواحد لا يقوم تحليلي وبين جزا من السواد بالتحليل الواحد لا يوجد ان في مكانين فكما ان الجزم الثاني يري كماله
فكذلك الاول ولما نقول نسبة العرض الى المحل نسبة الجسم الى المكان فلو جاز حلوله في محلين لجاز حصول الجسم في كل واحد
حتى يرد عليه ان النسبة ليست على السواء لا يمكن حلوله في عرضين متعديين معا في محل واحد وامتناع اجتماع جسمين في مكان
واحد ويؤيد اي يؤيد ما ذكرناه من ان العرض متنع ان يقوم تحليلي ان العرض انما يتحقق ويتشخص في محل واحد فلو قام عرض
واحد تحليلي في مكان له حسب كل محل تعين وتحقق لامتناع توارد العلين على شخص واحد واذا كان له تعينان كان
الواحد اثنين وموجب وليس هذا استدلالا لان الحكم ضروري بل هو تأكيد لبيان لمقتضى فان شي المعلوم بالبدنية
اذ اعلم بتمتية اطمان اليه النفس اكثر وان كان الجزم اليقين حاصلا بدونه ولم يجر له تحالفا الا ان قدما المتكلمين
مكذرا وضع في كتاب المشهور في الكتب وهو الصحيح ان قدما الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات جوزوا
قيام كل الجوار والقرب والاخوة وغيره من الاضافات المتشابهة بالظن بين قالوا المضافان ان قام بكل منهما الاضافة
على حد كان كل منهما منقطعا عن الآخر فلا بد ان يقوم بهما اضافة واحدة لربط بينهما ولحق انها مثلا من مقرب هذا
في كل من الخلف بالتحقق لرب ذلك منها وان شارك في الحقيقة النوعية ومنه المشاهدة اعنى الوحدة النوعية كافية
في الربط بين المضافين ولا حاجة فيه الى الوحدة الشخصية ويوضح اي يوضح ما ذكرناه من الاختلاف الشخصي في
المتشابهة بين المتخالفين من الاضافة كالسنة والابوة اذ لا شئ في مسكة انها متغايران بالشخص بل بالنوع ايضا
مع وجود الارتباط بينهما بين المضافين اعنى الاب والابن ولا يبرهم قيامه اي جواز قيامه باكثر من امرين اعنى
محلين فان الجوار والقرب والاخوة مثلا كما يتحقق بين شئيين يتحقق ايضا بين اشياء متعدية فلو جاز انما في مكان

لان من ساء عدم من الاضافات
جان

جاز اتحادها بينهما ايضا ولا يندفع هذا الالتزام عنهم الا ببيان الفرق وقال ابو طاهر التاليف عرض وان يقوم
بجوهرين لا اكثر انا الاول وهو كونه عرضا يقوم بجوهرين فلان من الجسم ما يجمع انفكاكه وانفصال اجزائه
بعضها عن بعض وليس ذلك العشرة الانفكاك التاليف يوجب ذلك العشرة اذ لولا ما اشغبت الانفكاك بين
اجزائه كان في التجاورات ولا يتصور اجاب العسر وصعوبة الانفكاك في العدم المحض فهو عين التاليف متبوعة
موجودة موجبة لصعوبة الانفصال ولا يقوم التاليف بكل واحد من الجزئين ضروري اي لا يجوز ان يقوم بهذا
الجزء فقط ولا بذلك الجز فقط لان التاليف لا يقتل في امر واحد بالضرورة ولو قال ولا يقوم بواحد من الجزئين
لكان اظهر منه قايما بهما اي بكل واحد منهما معا لا مجموعهما من حيث هو مجموع ولا كان المحل واحدا وهو المطلق
وجوابه من ان عسر الانفكاك فيما بين اجزاء بعض الاجسام للتاليف القام بكل الاجزاء بل للفاصل بين اجزاء
الشيء باختيار بعض تلك الاجزاء ببعض على وجه صعب الانفكاك به واما الثاني وهو انه لا يقوم باكثر من
جوهريين فلانه لو قام التاليف الواحد بثلاثة اجزاء مثلا لعدم التاليف بجزء واحد من تلك الثلاثة لان عدم
المحل يستلزم عدم الحلال فيه والتالي بطلان الجزئين الباقيين بينهما تاليف قطعنا لان صعوبة الانفكاك باقية بينهما
وجوابه ان التاليف الذي بين الجزئين غير التاليف الذي بين الثلاثة اذ يجوز ان يقوم تاليف واحد بجزئين
كما ذكرته ويقوم تاليف آخر بثلاثة اجزاء فيكون هذا التاليف القام بالثلاثة متغايرا بالتاليف الاول القام
بالجزئين وان ما ناله في الحقيقة النوعية والمنفى عن عدمه واحدا من الثلاثة هو التاليف الثاني القام بالثلاثة دون
التاليف الاول القام بالاثنتين فلا يلزم من انعدام التاليف بينهما واعلم ان العرض الواحد بالتحليل يجوز قيامه بكل
منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد لكل جزا منه في جزا من محل فهذا مما لا نزاع فيه وقيامه بكل
منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محل مختلف فيه كما سيأتي واما قيامه بكل مع قيامه بعينه محل آخر فهو الذي
ذكرناه ان بطلانه بدوي وما نقل من اي شئ في التاليف ان تحليل القسم الاول فلا منازعة معه الا في انقسام
التاليف وكونه وجوديا وان تحليل على القسم الثاني فبعد تسليم جواز بين المناقشة في وجودية التاليف المشهور
ان مراده القسم الثالث الذي علم بطلانه برهنة **المصرح** الثاني في الحكم قدمه على سائر المقولات كونه
ام وجودا من الكيف فان احد قسمي العرض مع المعارفات والمجردات واجبة وجودا من الاعراض الشمية
لانه لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها كتقرر الكميات والكيفيات وفيه مقاصد عدة **الاول** ان كل
ثلاث يتوصل بها الى معرفة حقيقة الاولى انه يقبل القسمة والقسمه تطلق على معينين على القسمة الوهمية
فرض شئ غير شئ وقمران هذا المعنى مثل الحكم المتصل والمفصل وعلى القسمة الفعلية وعلى الفصل
الحكم سواء كان بالقطع او بالكمس والمعنى الاول من خواص الحكم وعروضه للجسم ساير الاعراض حتى ياتيها بر
اقتزان الكمية بها فكل اذا تصورت شيئا منها ولم تعتبر معه عدوا ولا مقدارا لم يمكن كرفرض انتقام والمعنى
الثاني لا يقبل الحكم المتصل الذي هو المقدار ان القابل يتفق مع المقبول والام يمكن قابلا له حقيقة بالضرورة وعند
الحكم والفصل الوارد على الجسم لا ياتي الحكم اي المقدار الاول بعينه لانه متصل واحد فحذوفا لا مفصل له بل
يرد الى الفصل من كان اي مقدار ان اخر ان لم يكونا موجودين بالفعل والكان في متصل واحد متصلا

اذ انشأه في شئ من النسب والاما خبر
الاشياء مع الاتفاق على وجوده فكله في النسب

واما وجوده في النسب والاما خبر
الاشياء مع الاتفاق على وجوده فكله في النسب

فرض شئ غير شئ وقمران هذا المعنى مثل الحكم المتصل والمفصل وعلى القسمة الوهمية

غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة ثم ان المتصل لما كان في المادة البسيطة بعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية وان
لم يكن اجتماع ذلك مع تلك القسمة كما بعد الحركة الى غير السكون فيه وان كان لا يمكن اجتماعها والمقدار لا يجب اجتماع
مع الآخر فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذي هو انكم
المتصل ثم نقول ان القسمة الكلية اذا اريد بها زوال الاتصال الحقيقي في كل الاقسام المتصلة لا تعجز عن ذلك المتصل
ايضا لان معروف الوحدات من حيث انه معروف انها لا يكون متصلا واحدا في نفسه بل متصلا ببعضه من بعض
فلا يتصور مفكك زوال اتصال حقيقي واذا اريد بها زوال الاتصال بحسب الحماون كانت عارضة لمعروف الوحدات
بالذات للوحدات في انفسها واذا اريد بها عدم الاتصال مطلقا اعني الانفصال الذي في عارضة للوحدات بالذات
فانها في ذاتها منفصلة بعضها عن بعض وعارضة لمعروف الوحدات بواسطتها الخاصة الثانية وجود عار
فيه بعض اجاب بالفعل كما في العدد فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عار له وقد يفقد بعض الاعداد بعضها ايضا
واما بقوم كما في المقدار فان كل مقدار ضلحا كان واسطحا او جسميا يمكن ان يفرض فيه واحد حقيقي كما في العدد وهو
جبل طوله ستون ذراعا بالاذرع ومعنى العدد انك اذا اسقطت منه امثلة من العدد واما في العار في المعروف
وقد يفتر العار باستيعاب العار للمعروف والتطبيق كمنه مخصوص بالمقادير والاشياء والعدد اذا لم ينفصل
الوحد على الوحد الخاصة الثالثة المساواة ومقابلها في الزيادة والنقصان فان العقل اذا لاحظ المقادير
او الاعداد ولم يلاحظ معها شيئا آخر امكنه ان يسميها بالواو او الزيادة او النقصان واذا لاحظ شيئا اخر ولم
يلاحظ معه عددا او لا مقدار لم يكنه ان يسميها بشي من خواص الكميات واعراضها الذاتية وهو
اي هذا المذكور الذي هو الخاصة الثالثة في فرع الخاصة الاولى لانه اذا فرضنا اجزاء في كم فانها ان يوجد بارا وكل جزء
معروف في ذلك الكم جزء معروف في كم آخر او اكثر او اقل فينتصف ح الكم الاول بالساواة او بالنقصان او
بالزيادة مقبلا الى الكم الثاني ومنهم من عكس فعل قبول القسمة فعرها لقبول المساواة او اللامساواة وتوجهه
ان يقال ان الوهم انما يقسم المقدار اذا لاحظ مقدار اخر اصغر منه فيفرض فيه ما يساويه وموشى وينبغي الفصل
وهو شي اخر فقبول القسمة بمعنى فرض شي غير شي باعتبار مساواة بعض منه لما هو اصغر منه ولو لا ذلك لم يكن قابلا
لها ومجرد من المساواة كائنه في القسمة المذكورة او يقال ان كون المقدار بحيث يفرض فيه شي غير شي انما هو لاجل
عدم مساواة مجموع من حيث هو لبعض الذي يفرضه العقل ولا شيئا اذ لو لا ذلك لم يكن ان يفرض فيه شيئا اخر
فيه بعض شي آخر ومجرد من المساواة كائنه في قبول القسمة الوهمية والطامون في الكتاب انما هو المساواة
واللامساواة العروية وان عكسها انما هو المساواة واللامساواة المقدارية قال الامام الرازي لا يمكن تعريف
بالمساواة والمغاوطة لان المساواة لا يعرف الا بانها الخاف في الكم فيلزم الدور وذكر في المساحف المشدقة انه يمكن
ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما تترك بالحق والكم لا يشك في معرفته اذ لا يشك في معرفة التكمين تناو او اوا
ثم ان العقل يجهل في تمييز احد التوهمين عن الآخر فلما لم يكن تعريف ذلك المعقول بهذا الحسوس يعني وهذا الحسوس
عن التعريف وان كان اخص في تعريفه لا يتصور توقف معرفته عليه ولا يمكن ايضا تعريفه انكم يقبلون القسمة لانه يتصل
منه فعرز وجه الاختصاص بالمتصل وعدم تناوله بالمتصل بالقياس الذي في تعريف مفهوم القسمة الوهمية كما في المات

تأمل في هذا الكلام

الشرقية واشير اليه في المخصص وعرفت ايضا ان الصواب عدم اعتبار ذلك القيد وان القسمة تنسأل انكم
بشمية معا فيجوز تعريفه بقبول من القسمة واما توجيه المص كلام الامام بقوله كانه اخذ القسمة الانفكاكية
فليس شي او قوتين انما انكم المتصل لا يقبل القسمة الانفكاكية وقد فرق الامام في كتابه تقرير او اوجا
كليف يتصور اختصاص بقبول القسمة الانفكاكية بالكم المتصل واعلم انه قد وقع في نسخة المات ان خط المص لفظ
المتصل فغيره فخطه الى المتصل لانه للوافق الكلام الامام في كتابه ففهم من ان ينفذ في ذلك في الكلام على النسخة الاولى
فاذا عني ان القسمة الانفكاكية مختصة بالمتصل فاستبعدت باحققانه كونه لا يمكن من الجاهل بل يمكن تعريفه انكم
بوجود العار فانه الخاصة الشاملة لكم ولا يتوقف معرفتها على معرفته ولذا عرفت الفارابي ما بين سبيلها
الذي يمكن ان يوجد في شي يكون واحدا عار له سواء كان موجودا بالفعل او بالقول **المعنى الثاني**
اقامه فان كان بين الاجزاء حد مشترك فهو انكم المتصل فلو كان ان في من الخط من منوها فيكون وبراية في
فيها في الجبر في القسمة اخر وبراية فيهما باعتبار ثالث فان ذلك يختلف بحسب ما يستلزم منه فضا وتوضيحه انكم
موالين يمكن ان يفرض في شي غير شي فالتدري يمكن ان يفرض في شي اجزاء تطلق على حد واحد مشترك في شي
منها فهو المتصل والحد المشترك الذي هو ذو وضع بين مقدارين يكون موهبة نهاية لاصحها وبراية لآخر او براية
لها او نهاية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات بما اذا قسم الخط الى جزئين كان الحد المشترك بينهما
النقطة واذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك لهما واذا قسم الجسم فالحركة هو السطح والحركة المشتركة بينهما
مخالفة النوع لهما في حد واوله لان الحد مشترك يجب كونه حيث افاض الى احد القسمين لم يزد في باصلا واذا فصل
عن لم يتفصل شيئا ولو لا ذلك لكان الحد مشترك جزا اخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقبلا الى
ثلاثة اقسام والتقسيم الى ثلاثة اقسام تقبلا الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا
الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم في قوله فان في اي جزء من الخط فرض مساوية فانه في جزء المقدار
لا يكون خدما مشتركا بين جزئين آخرين منه فجعل النقطة جزءا من الخط يجوز في العبدان والادان لم يكن بين اجزاء
حد مشترك فالمتصل كالعقد فان كل اذا اشترت من العشر الى السبعين خطا انتهى اليه السعة وابتداء الاربعة
الباقية من السبع لانه من السبعين فكم يكن ثم امر مشترك بينهما يعني بين قسمي العشرة ونها الستين والاربعة
بالمات النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما غير قاراي لا يجوز اجتماع اجزائه المقرضة في العبد
وهو للزمان بالانما مشترك بين قسمي الماضي والمستقبل على نحو اشراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من
قبيل انكم المتصل واما قار الزمان اي يجوز اجتماع اجزائه المقرضة في الوجود وهو المقدار فان انقسم المقدار
في الجهات الثلاث في تعليم وهو ان المقدار في جزئين فقط فسطح او جهة واحدة فقط فثلاث الاربعة اشياء
انكم المتصل والكم المتصل هو العدد لا غير وذكر لان قوام المتصل بالمتفرقات والمتفرقات بموالمفرات
والمفرات اجزاء والواحد اقل ان يؤخذ من حيث هو واحد من غير ان يلاحظ معه شي اخر او يؤخذ من حيث
انه واحد موشى معين فالاجزاء والماخوذة على الوجه الاول وحدات مجتمعة بينها انفصال ذاتي فيكون عددا
بلغة لكل الوحدات فهي كم بالاراء والماخوذة على الوجه الثاني امور معروفة للوحدات متفصلة بانفصال الوحد

تقسيم للمات

اذ انزلت

فقط

1870

كانت الكثرة المركبة منها موجودة ايضا اذ ليس لها جزئ سوى تلك الوحدات الموجودة وان كانت الوحدات موجودة
معدومة كما لوحدات بعض عدم انقسامات كانت الكثرة المركبة منها معدومة ايضا ولا يجب ان يقال ان كل عدد
موجود لا لانه لا شيء من العدد موجود بل للشيء هو التفصيل وفيه بحث لانه ينبغي ان لا يقال ان الوجود والاعتناء
الوحدانية كونها وجودية والاصواب انهما نسبيا لكون الوحدات الاعتبارية كما اشترطنا ان منها ما
والاعتناء الكثرة موجودة وهي ان يقال ان العدد والامر واحد بالعدد والوجودات الموجودة قال ابن سينا ان العدد
وجود في الاشياء ووجود في النفس ولا اعتناء بغيره في ذلك وجود له في النفس بل هو قولنا لا وجود له بمجرد
من المعدومات التي هي في الاعيان لا في النفس لكان حقا فانه لا يجرد عنها قابلية بنفسه وانما ان في الموجودات
اعدا فاذ كان امر لا شك فيه وثابت وجود العدد ثبت وجود الوحدة القائمة له فاشترط المصنف في ذلك من القائل
بقوله وانما امر واحد يقوم بالمجموع الذي هو المعدومات فان قيل كيف ذلك الامر واحد موجود بل كان
اعتباريا ضرورة ان الاثنين لا يقوم بهما امر موجود واحد بالهوية وان شئت زيادة استيعان بما ذكرناه
فانقسم بوجوده في الخارج ومعدوم فيه فانها اثنتان اي الاثنين قائم بهما وفيه فلا يتصور كونها امر موجودا
فضلا عن كونها واحدة بالهوية او استيعاب شخص موجود في المشرق وشخص اخر موجود في المغرب فانها ايضا
اثنتان اي محروضان الاثنينية وتعلم بالضرورة انهما فيهما معنى واحد بالهوية وان امكن ان يتصور ان الاثنين
الموجودين معنى موجود فيهم تعدد بخلاف الاثنين الاولين اذ لا يمكن ان يقوم بهما امر موجودا صلا كما ذكرناه بل ذلك
الامر القاييم بالمعدومات مجرد فرض واعتباري امر فرضي اعتباري وان كانت المعدومات الخارجية تنقسم
به وان اتصاف الموجودات العينية بالامور الاعتبارية جائز وبهذا ينحل الشبهة ونعم ما دنا فان الاعيان
منصفة بالعدد ولا شك وان العدد العارض لها موجود خارج فليس مما لا شك فيه وكذا الحال في الوحدة العارضة
للموجود والعين المعدوم والساكن انهم اي المتكلمين انكروا المقدار كما انكروا العدد بنا على تركيب الجسم عندهم
من الجزء الذي لا يتجزى كما سيجي ان شاء الله فانه لا اتصال بين الاجزاء التي يتركب الجسم منها عندكم بل هي منفصلة
بالحقيقة لانه لا شيء بانفسها لخصائصها الفاصلة التي قامت الاجزاء عليها واذا كان الامر كذلك فكيف يتم
عندهم انهم في الجسم اتصالا لا امر متصلا في حد ذاته موعر من حاله للجسم وان الاجزاء التي تغرس في الجسم بينها
حرم مشترك كالحق القادير وما الى ذلك اذ كان الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى لم يثبت وجود شيء من المقادير اذ لا يمكن ان يكون
الفرقة فاذا انتظرت في شئ واحد حصل منها امر منقسم في جهة واحدة يسمى بعضهم خطأ جوي او اذا انتظرت
في شئين حصل امر منقسم في جهتين وقد يسمى سطح جوي او اذا انتظرت في الجهات الثلاث حصل ما يسمى جسما
انفاقا فاختلط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس لنا الا الجسم واجزائه وكلها من قبيل الجوي فلا وجود لمقدار
موعر من مخطا وسط او جسم تعليمي كما زعمت الفلاسفة ثم انه شرع في الاشياء التي هي خواص تلك المذكورة للكمية وانها
كيف تصور في الجسم على تقدير تركب من الجواهر لا افراد فقالوا في التفات بين الاجسام في الصغر والكبر والزيادة والتقصير
راجع الى تلك الاجزاء وكثرتها فاما اقل اجزاء يكون اصغر حجما وانقص وقد وقع التفات بسبب شدة اتصال الاجزاء
او شدة قسمة فحاشيها فقد جاز ان يوصف الجسم بالمساواة والامساواة من غير ان يقوم به كمية اتصالية تسمى مقدارا

والتي هي المتغيرة القابلة للعطف والكثرة زاي على جوهريته المحفوظة السابقة اذ لو كان عينها او جزئها المتغير يتغير
ووجوده ضروري لما عرفت من ان المتبوء الزاي والمجرد لا يكون عدما محضا ثبت وجوده المقتدر للشيء
الذي ينشئ السطح النهائي بالخط فيكون كل ما موجودا والجواب منطوق اي من قبول الجسم للتحليل والاشكال للثبوتين
فانه ايضا خرج وجوده المسمى وقبوله للمقادير المختلفة وانما بها خرج من الجبر كاستعماله على ما استعمله الله تعالى في
الاسجاع اهما عن التكليف كما انكره العدد والمقدار الذي هو الكمال المتصل القارز انكره ايضا الزمان الذي هو الكمال المتصل
الغير القارز لوجهين الاول ان الزمان على تقدير كونه موجودا مستقدا على يومه اذ لا يجوز ان يكون الزمان قارزا
الزات الا كان الحادث في زمن الطوفان حادثا اليوم وبالعكس وهو بطاير في وقت لا يجب ان يكون اجزا في
متعة الاجتماع وليس تقدم اسمه على يومه بقدر ما بالعلية والزات في الطبع والشرف والرتبة لان التقدم بهذا
الوجه جامع المتأخر في الوجود وليس الاسس مما يمكن اجتماعه مع اليوم وايضا اجزاء الزمان متساوية ولحققة
فلا يكون احتياج بعضها الى بعضها في حكمه ولا يتصور بينها تقدم بالعلية ولا بالزات وهي في انفسها متساوية
في الشرف فلا تقدم بحسبها ولا بحسب الرتبة لان التقدم يرتبط بتقديره بالاعتبار وتقدم الاسس على اليوم لان
لا يتبدل فهو بالزمان لا يختص به عندهم ايها الحكماء في الحقيقة فاذا اتى اربعة ثبوتين كما سنرى فيكون الزمان
لان من التقدم الزماني ان التقدم في زمان سابق والمتأخر في زمان لاحق فيكون الامس في زمان متقدم واليوم
في زمان متأخر عنه والكلام في ذلك الزمان وتقدم بعض اجزائه على بعض بل في الزمان في الازمنة الموجودة معا
يلزم ان يكون هناك ازمته غير متناهية منطبق بعضها على بعض في الزمان في نفسه بالضرورة ومع ذلك في ومع كونه محالا
يستلزم محالا آخر وهو ان يقال في مجموع كل الازمنة التي لا تنهاى وينطبق بعضها على بعض فيكون اسما مقوما على بعضها
تقدما بالزمان لا امتناع الاجتماع فيكون اسس المجموع واقعا في زمان ويومه واقعا في زمان آخر فزمان المجموع
طرف له لوقوعه فيه فيكون ذلك الزمان داخل في مجموع الازمنة المتطابقة والآي وان كان
داخل فيه لم يكن مجموع الذي فرضناه مجموعا خارجا عنه ويكون خارجا ايضا عن المجموع لان
طرف الشيء لا يكون جزئيا وانه ان كونه داخل وخارجا معا بالقياس الى المجموع محال واجيب عن هذا الوجه
بان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وان كان مقدما بالزمان لكنه ليس مقدما بزمان آخر فان التقدم الزماني
لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان مغايرة بل يقتضي ان يكون السابق قبل المتأخر قبلية لا بالزمان
فيها القبيل مع البعد فان من القبلية لا توجد بدون الزمان فان لم يكن المتقدم والمتأخر في من القبلية من اجزاء
الزمان فلا بد ان يكونا واقعين في زمانين احدهما متقدم على الآخر وان كانا من اجزاء الزمان لم يكن التقدم هناك
بزمان زاي على السابق بل بزمان هو نفس السابق لان القبلية المفكوة عارضة لاجزاء الزمان بالزات ولما
عداها بتوسطها والى هذا اشار بقوله في التقدم عارض لها اي لاجزاء الزمان بالزات وبقوله في التقدم عارض لها اي لاجزاء
كل تقدم عارض لشيء لتقدم آخر عارض لشيء آخر والآية تسلسل وكان مع تقدم الاب على الابن مثلا تقدما غير
متناهية عارضة لتقدم غير متناهية وهو بطاير في وقت لا بد من الانتهاء الى ما تقدمه بالزات وهو الذي سمي
الزمان فان ما يمتد كاستمرار اتصال النهر والتجرد اعني عدم الاستمرار فاذا فرض في اجزاء عارض لها التقدير

والقسمية الغرضية العارضة للجسم على ذلك التقدير معناه ما فرض وجوده وان كان كل واحد منها شيئا مغايرا للآخر فتدريج
على الجسم وروا القسمية بدون كمية اتصالية قائمة به ولا عادة لجزء الاجزاء اي يجوز ان يعد الجسم بكل واحد من اجزائه الفردية
التي هي اجزائه وليس هناك شيء آخر يعد به اصلا اللهم الا باليوم فانه قد يتوهم ان جسم متصل واحد في نفسه وفي
فيه بعض ذلك الفصل حيث يقع فيختل ان هناك مقدارا هو متصل يمكن ان يفرض فيه واحد عاقد وحكمه وروا
لانه نشأ من عدم الاحساس بالفاصل والانفصال لجزء الجسم عن ادراك مفاصل الامور الصغيرة جدا وقرض
العذر في الجسم بالكمية اتصالية وعاد كثرنا انكشف انه لا يمكن الاستدلال بثبوت شيء من هذه الامور الثلاثة في الجسم
على وجود مقدار قائم به واجتراح الحكماء في انبائه بوجهين الاول ان الجسم الواحد كالشعة مثلا يتوحد وروا عليه وروا
مختلفة فتارة تجعل طولها شبرا وعرضه ذراعا وتارة بالعكس وتارة مدورا وتارة مكعبا وهو ما يحيط به سطوح
ستة هي مربعات متساوية وقد توارد عليه في مختلفه مع بقا جسميته الخصوصية ما لم يطرق عليه انفصال ذلك
المقادير المختلفة كميات سارية فيه متحدة في الجهات الثلاث وفي الجسم التعليمي يقال لا يتغير المقدار في اذ كثر من
المثال بل في مختلف الاشكال واختلاف الاستلزام اختلاف المقدار اذ المساحة واحدة في جميع صور المتبدلة لا يتغير
المساحة واصل بالقوق اي مضروب احدها كضرب الآخر واما ما نفعل في الاختلاف في المقدار طامعا لان ذلك الجسم
مع التدوير كمية مخصوصة متممة في الجهات ومع التكعب كمية اخرى فيها على وجه آخر فالمقادير المتوارة مختلفة بالفعل
وان كانت متحدة بالقوق من حيث ان المساحة لاصلة فيها بطريق الغرضية احد وهذا الاتحاد لا يتدرج في انبائه
ما هو المطلوب وايضا فاما ان ادنا اتصالا مقدرا على السطح المتعدد الذي كان لها وحده سطح آخر وهو الذي هو
كالماء في الكور اذا قطع بان صب مثلا في كوزين زال منه سطحه الواحد وحصل منه سطحان بعد العدم وكل ذلك الذي
ذكرناه من زوال مقدار جسمي المقدار آخر ومن زوال سطحين وحده سطح واحد ومن زوال سطح واحد وحده سطحين
يعطى الوجود والى وجود المقدار الذي هو الجسم التعليمي السطح لان الزوال والتجرد المذكورين ليسا بحض العدم بل هما
موجودان زال احدهما وحده الآخر ويعطى التبدل اي توارد المقادير الجسمية والسطحية على سبيل البدل وبها يبدل
التبدل تبين ان معنى المقدار لا يكون نفس الاجزاء لانها حاصلة في الحقيقة التي غير متبدلة بخلاف الجسم التعليمي السطح
ولما ثبت السطح كونه متناهي في الوضع ثبت للسطح الذي هو طرفه كما انه اذا ثبت شئ من الجسم فقد ثبت السطح
ايضا والجواب عما ذكره في انبائه المقدار الجسم والسطح انه فرع عن الجزء الذي لا تجزى واما من قال به وبتر الجسم
فانه لا يمتد حدوث شيئا لم يكن وعدم شيئا كان بل يقول فيما ذكرتم من توارد المقادير المختلفة على جسم واحد ما كان
الاجزاء في الطول انتقل الى العرض وبالعكس فليس هناك توارد المقادير المختلفة على جسم بل انتقال الاجزاء
من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف اشكال الجسم ونقول فيما ذكرتم في انبائه السطح ليس هناك الا
اتصال اجزاء جسم باجزاء جسم آخر وانفصال اجزاء جسم واحد بعضا عن بعض فلا يثبت على رايه وجود مقدار
اصلا الوجه الثاني للجسم يتجلى في الحقيقة الحقيقية وهو ان يزداد حجمه من غير انضمام شيء آخر اليه ومن غير ان ينعين
اجزائه خلا كما اذا تسخن تسخنا شديدا ويتكاثف تكاثفا حقيقيا ونحوان ينتقص حجمه من غير ان يزول
عنه شيء من اجزائه او يزول خلا كان في انبائه وجوده رايه اي حقيقة الخصوصية وهو يتيم المعينة بآية

والتأخر المفكوران لزمانها ولا يحتاج في عروضاها الى امر سواها بخلاف ما عداها فانه يحتاج في عروضاها الى
اجزاء الزمان وبذلك ينقطع السؤال عن وجه التقدم اذا انتهى الى اجزاء الزمان كما مررت اليك الشان وقرا حبيب
عضد ايضا بان تقدم الامس على اليوم دني الا يرى انه اذا ابتدئ من الماضي كان الامس مقدما واذا ابتدئ من المستقبل
كان مؤخرا الوجه الثاني الزمان الحاضر موجود بعينه على تقدير وجود الزمان يجب ان يكون الزمان الحاضر موجودا
والا لم يكن الزمان موجودا اصلا لانه لا ياتي الزمان محض في الماضي والمستقبل والماضي ما كان حاضرا وصار
منقضيما والمستقبل ما سيصير حاضرا او موقعا لا يترقب اذا كان الحاضر موجودا فلما لم يكن لا مستقبل موجود
فلا وجود للزمن اصلا ومختلفا في الموضع وانما الى الزمان الحاضر الموجود غير منقسم والافاجزاء اقسام
معانيلكم اجزاء الزمان والفرق فاضية بطلانها اذ لو اجاز اجتماع اجزائه لكان يكون الحادث في الزمن
السابق حادثا اليوم واما مرتبة فينتقم بعض اجزاء الحاضر على بعضه فلا يكون الحاضر كله حاضرا بل بعضه من ايضا
ننقل الكلام الى ذكر البعض الحاضر يجب الانتهاء الى حاضره غير منقسم المتتابع انفسا الى ما لا يتناهي واذا كان
الزمان الحاضر غير منقسم فكذلك الكلام في الزمن الثاني الذي يحضر عقيب من الماضي والوقت الثالث الذي يحضر عقيب
الثاني او ما من جزء من اجزاء الزمان ماضيا كان او مستقبلا الا وهو حاضرا جدينا وقد عرفت ان الحاضر غير منقسم
فيكون اجزاء الزمان غير منقسم وهي المسماة بالاناءات فيتركب الزمان من اناءات متتالية متوالية وهو
انه اي الزمان موجود فيكون الحركة مركبة من اجزاء لا يتجزى لانه اعني الزمان من عوارضها وينطبق عليها وان كان
الجسم الذي هو المسماة يكون مركبة من اجزاء لا يتجزى لانه اي الحركة من عوارضها ينطبق عليها وبالجملة فالزمان
والحركة والمتتالية امور متطابقة بحيث اذا فرض في احد اجزائه فرض في اياه من كل واحد من الاخرين جزئا فاذا تركب
احدهما من اجزاء لا يتجزى كان الآخر ان لم يكن قطره انه لو كان الزمان موجودا لكان الزمان الحاضر موجودا ولو كان الزمان
الحاضر موجودا لكان الجسم مركبة من اجزاء لا يتجزى وانتم لا تقولون به اي بتركب الجسم من الاجزاء التي لا يتجزى فيتم
الاستدلال عليكم الزمان او بطله بتركب الجسم من كل الاجزاء بطله الدال على استناع تركبه من فيتم الاستدلال برفا
ولما كان حاصل الوجه الثاني انه لو وجد الزمان فاما ان يكون الحاضر او الماضي او المستقبل والكل بطا حجاب عنه
ابن سينا بان قال لم قلتم انه لو وجد الزمان فاما ان يكون الحاضر او الماضي او المستقبل فان كلامها اخص من الزمان
المطلق والاي لم من كذب الاخص وانتقاهم وهو متشاكل لان وجود الشيء في نفسه مع انه لا يوجد
في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل متعذر بل غير متصور وقدنا فقل ابن سينا نفسه حيث قال في جواب السؤال
ببركان التطبيق على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة الى غير انها به جميع للحركات الماضية التي لا يتناهي لا يوجد اصلا
حتى يتصور فيها التطبيق وتنصف بالزيادة والنقصان والافق الماضي والحال والاستقبال والكل بطا فقدم هناك
بان ما لا يوجد شيء من الازمنة الثلاثة لم يكن موجودا قطعاً ومنه ما وانما تناقض مخرج فان قلت
لامنا قضية فان ما ليس بزمان كالحركة مثلا ويسمى زمانيا اذا لم يوجد في شيء من الازمنة لم يكن موجودا
بخلاف الزمان كما الماضي مثلا فانه عندنا موجود في حد نفسه وان لم يكن موجودا في الحال ولا في المستقبل وهو
ظاهر ولا في الماضي لا يتناهي لكون الشيء ظرفا لنفسه ويوحى ان المكان موجود في نفسه وان لم يوجد في شيء من الازمنة

شأنه

خلا

بخلاف المكان الموجود اما بنفس الماضي والحال والمستقبل والكل بطا فقدم قوله لا يلزم من كذب الماضي كذب
الاعم قلنا اذا اخص الامم في عين امور كل منها اخص منها ولم يوجد شيء منها اي من تلك الامور لم يوجد الاخص قطعاً
فان العام لا وجود له في الخارج الا في عين الحاضر في الحضور والامم الزمان بعد ترتيبه جواب ابن سينا نفسه
اي بعض الوجه الثاني للواقع على عدم الزمان بالحركة نفسها اذ الدليل قائم فيها لان الحركة كالزمان في اقسام
ثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل والماضي منها ما كان حاضرا او مستقبلا ما سيصير حاضرا او موقعا لا يترقب اذا كان الحاضر موجودا
لحركة موجودة ولا يشك ان الحاضر منها غير منقسم لانها غير فان فيلزم تركب الحركة من اجزاء لا يتجزى فيتركب الحركة
منها وهو بطا للدليل الدال على ان الزمن فوجب ان لا يكون الحركة موجودة ولكن وجودها ضروري في شدة الحسن
فانتقض دليلكم والجواب عن هذا النقصان في الحركة كما سياتي تطلق بان بعض القطع وهو الامر المتصل الذي يجعل
الحركة في ما بين المبدأ والنهاية ولا وجود لها بهذا المعنى لان المفكر كالم يوصل الى المنتهى لم يكن ذلك الامر المتصل
المعتمد من المبدأ الى المنتهى موجودا واذا وصل اليه فقد بطل ذلك المتصل العقول فلا يتصور له وجود في الاعيان
بل الحركة بعض القطع كما ترسم في الخيال كما ستطلع عليه وتطلق اخرى في بعض المصنفين في الوسط وهو حاله متافقة لا غير
يكون بها الجسم ابدأ متوسطا بين المبدأ والنهاية ولا يكون في جزوا واحد اي في الحركة بهذا المعنى ستمت من اول المسافة
الى آخرها وليست منطبقه عليها بل هي موجودة في كل جزء من اللزوم والمفروضة على المسافة لكنها باسرها وعدم
استقرار نسبتها الى حدود المسافة تقتضي ان تمام الامر المنطبق عليها في الخيال فظهر ان لا تقف الحركة بالحق الا في اولها
لا وجود لها في الاعيان كالزمان ولا بالماضي الثاني لانها وان كانت موجودة الا انها غير منطبقه على المسافة فلا يلزم من
عدم انقسامها لعدم انقسام المسافة ولا ان يكون جزء من اجزائها غير منقسم بل يلزم ان يكون في المسافة حدود مفروضة غير
منقسمة في جهة امتداد الحركة ولا يمكن ان يبطل اصل الدليل بان يقال مثل ذلك الجواب في الزمان اي لا يجوز ان يقال
ان الزمان ايضا امر متشكك بالحركة فان زمان الطوفان لا يوجد لان ضرره ولو كان الزمان امرا مستمرا لوجب ان يكون
الازمنة كلها واحدة حقيقة وموطوعة بديهة وفيه نظر اذ المفكر في الباحث الحقيقة ان الزمان كالحركة له مميزات اجزائها امر
موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بعض الكون في الوسط والثاني امر متوحد لا وجود له في الخارج فانه كان الحركة بعض
المتوسط تفعل الحركة بعض القطع كتركب هذا الامر الذي هو مطابق لها وغير منقسم مثلا فيفعل سبيلها امر متوحد وهما متوحدان
الحركة الوهمية قال في هذا الذي ابتغى الوجود في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالان السياتي فقد تحقق من كلامه لا فرق بين
الحركة والزمان في الوجود منها امر لا ينقسم ولا ينطبق على المسافة في يلزم تركبها من اجزاء لا يتجزى وكما انه ليس يلزم من استمرار الحركة
استتال التي لا تنقسم ان جميع الاجزاء المفروضة في الحركة المتتالية بعضها مع بعض كتركبها من اجزاء لا يتجزى الذي لا ينقسم اعني
مقدار الحركة الغير المنقسمة ان جميع الاجزاء المفروضة في الزمان المنقسم الذي هو مقدار الحركة المنقسمة فمن ان يلزم ان يوجد
زمان الطوفان في الزمان ولو وجد ذلك لوجب ان يوجد الحركة في اول المسافة مع الحركة في آخرها ثم ان مميزات اخرى وهو ان
الزمان في الخيال اما ما في مستقبل فليس في عدم زمان هو حاضرا في الحاضر هو لان الموصوف الذي هو حاضرا في الحاضر في
المفروضة على الخط وليس من الزمان اصلا ما عرفت من ان الجزء المشترك بين اجزاء الكمال المتصل مخالفة له في الحقيقة
فلا يصح ان الزمان الحاضر ما كان حاضرا والمستقبل ما سيصير وكما انه لا يمكن ان يفرض في خط واحد نقطتان متتاليتان بحيث لا

جواب

نفسا انما لا يكون وجوده في نفسه

ان ذلك الامتداد المبرهن في الحقيقة لا يكون في الزمان مركبا من اقسام متناهية
تطبق احدها على الاخرى كذا لا يمكن ان يفرض في الزمان اقسام متناهية
ولا الحركة مركبة من اجزاء لا تجزى فينقطع ح الوجه الثاني بالكلية احد الحكماء على وجود الزمان بوجهين الاول انما هو من حركة
مسافة معينة على مقدار من السرعة ونفرض حركة اخرى مثلها في السرعة فان ابتداءها معا وانقطعتا معا قطعتهما تلك المسافة
المعينة معا فبين ابتداء الحركة والسرعة الاول وانتهائها المكان اي امر محدث يسبق قطع تلك المسافة المحصورة المعينة الكبرى
ان السرعة الثانية فاشد كنهه ذلك المكان وتلك السرعة قطع ايضا مقدار تلك المسافة ولو فرض في تلك الحركة على خلاف ذلك
وجب تساوي مقدار المسافة والجزء منها وهذا لا يمكن ان يكون ابتداء وان انقطعتا معا او
انقطعت احدهما قبل وانقطعتا معا قطعتهما تلك المسافة في الابتداء على التقدير الاول والحركة المتقدمة في الانقطاع
على التقدير الثاني مسافة اقل من مسافة صاحبتها في ابتداء الحركة المتأخرة في الابتداء وانتهائها المكان يسبق قطع مسافة
اقل بتلك السرعة المعينة وهذا الامكان اقل من الامكان الاول لجزء منه متاخر عن الجزء الآخر وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة
في الانقطاع وبين انتهائها المكان يسبق قطع مسافة اقل بتلك السرعة المحصورة وهذا الامكان ايضا اقل من الاول لجزء
منه متقدم على الجزء الآخر وان اختلفت في السرعة والبطء والحركة في الاخر والقطع قطع تلك الحركة السريعة مسافة اقل
من مسافة البطيئة فبين ابتداء الحركتين وانتهائها المكان يسبق قطع مسافة اقل ببطء معين ويسبق قطع مسافة اقل بسرعة
معينة فاذن من الامور المتناهية التي تسبق تلك المسافات امكن ان يكون في تلك المسافات تقابلها فيكون مكانا جزئيا
لا يمكن آخر كما تبين وما كان قابلا للزيادة والنقصان والتجزئة فهو موجود لان العدم الصرف لا يكون قابلا لها بالضرورة
وتلخيصه ان تلخيص هذا الوجه وتوضيحه ان الحركة المتأخرة بالزيادة والنقصان ليس ذلك التقابل بل مسافة
محصولة في حصول ذلك التقابل مع اتحاد المسافة كما اذا قطع سري وبطي مسافة واحدة واصبحت فأن حركتهما متساوية وتساوي
في امر متقدم قطعها مع تساويها في المسافة وهذا اعني تساوي المسافة مع ذلك التقابل ليس المذكور في الصورة المتقدمة
المتقدمة وانما هي الى اشتغال ذلك التقابل مع تفاوت المسافة كما في السرعة والبطيئة المفروضتين احدهما وليس ذلك
التفاوت ايضا اعني الى السرعة والبطء لا اتحاد الى الاتحاد ذلك الامر المسمى الذي قد يقع به التفاوت مع الاختلاف في
السرعة والبطء كما في صور المذكورة اعني السرعة والبطيئة المفروضتين آخر والاختلاف اي اختلاف ذلك الامر
الاتحاد في السرعة والبطء كما في الحركتين اللتين فرضنا متساويتين في السرعة ومختلفتين في الابتداء والانقطاع في الحركة كما
يقبل التفاوت بالزيادة والنقصان والابتداء الى ما يقبل لزمانه وهو الحكم كما مر من ان قبول المسافة والتفاوت من
خواص الحكم بالزمان وان ما عداها انما ينصف بها بمفعاله وسباني في بيان حقيقة انه متصل ومقدار رتبة غير فأن على امر
الحركات والى جواب عن هذا الوجه ان الحركة من اول المسافة الى آخرها هي الحركة بمعنى القطع لا بوجودها فاما الاجاب الوهم
والعزوة قاضية باستناع وجودها في الخارج كما بينا عليه فيما سبق فلهذا الامكانات التي هي مقدار الحركة الوهمية وهي
بالاشبه لا يستحال قيام الموجود بالموجود ولاها اعني هذه الامكانات القابلة للزيادة والنقصان تعرض للاعدام العشرة فان
ما بين يوم الطوفان ومحو الله عليه السلام كثر ما بين بعثة موسى وبعثته محمد صلى الله عليه وسلم ولا شك ان ما بين هذه الامور
معدومة لا يكون موجودا خارجيا ثم التحقيق ما قد عرفته من ان الحركة بمعنى القطع والزمان الذي هو مقدارها لا وجود لها
في الخارج بل انما ترسم في الخيال لكن ليس رسمها في غير امر معدوم بالضرورة بل في امرين موجودين في الخارج لا بالظن

ان ذلك الامتداد المبرهن في الحقيقة لا يكون في الزمان مركبا من اقسام متناهية
على بعض وان لا يكون الامتداد العقلي كذلك الا اذا كان في الخارج شي مستمرا مستقرا مستقرا مستقرا مستقرا
استقراره ذلك الامتداد ولما كان هذا الامتداد في الحقيقة ظاهري في بادىء البصر وليس على ذلك الامر في الحقيقة
الذين فيهم انواع خفاء اقسامها وما يثبت عن احوالها التي تعرف بها احوال مدلولها الموجود في هذا الاعتبار
صار هذا الموضع في حكم الاعيان التي يبحث عن احوالها هذا وقد اخرج من العام الرازي على هذا الوجه انه
مبنى على المكان وجود حركته في تبيينها وانتهائها معا وليس من الحقيقة الا الحقيقة الزمانية التي لا يكون انشائها
الابواب في الزمان فيلزم الدور وايضا هو مبنى على صحة وجود حركته في احوالها ابرع والاخرى ابطى ولا يمكن
اثبات السرعة والبطء ولا تعلقاتها بالاعتبارات الزمانية وتعلقه فيلزم دورا وايضا لما قال للظن ان المتكلمين
ان الزمان الحاصل قابل للزيادة والنقصان فيكون له بداية اجتمعت عنه بان مجموع الماضي لا يوجد في وقت من الاوقات
فلا يصح الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان فكيف يمكن قبولها على هذا الامكان الذي يخالفون انشائها في زمانها ايضا
لم يجد وقت من الاوقات ومثل هذا الاتفاق في اجاب عن الاولين بان الزمان فاعلم الوجود والعلم حاصل
فان الامر كله في قرره بالايام والساعات والشهور والاعوام والمقدود بيان حقيقة المحصورة اعني كونها متغيرا
الحركة والاشكال العلم بوجود الزمان فكيف في ثبوت الحقيقة والسرعة والبطء فلا دور واجاب عن الثالث بان
التقابل للزيادة والنقصان لا يجب ان يكون مجموع اجزائه موجودا معا فان الحركة من اول المسافة الى آخرها كثر
من الحركة الى منتصفها مع انه لا وجود لمجموع اجزائه للحركة مع انه قال لكن يتبع على هذا شي ومثاله اذا لم يتوقف حركته
لكم بالزيادة والنقصان على وجود الحكم فليس عليه بزم منه القدر في اصول كثر من قواعد فليست في الوجه الثاني
ان الاب مقدم على الابن ضرورة لان الاب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اغتلب الاب من حيث انه كان
متار العدم الذي يعقبه الوجود وكان مقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث ان وجوده متاخر لوجود الابن كان
معد وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب لان التقدم امر اضافي لا يعقل الابن شيئا دون وجود الاب اولا
اضافة فيه اصلا ولا ان جوهر الاب قد يكون مع اي الابن كما تصورناه فقد وجد جوهر الاب مع معيته الابن والاشكال
ان تقوم على الابن لا يوجد مع معيته له واليم اشار بقوله وقبل لا يكون مع اي ما هو متصف بالقبلي هو التقدم
لا يكون في تلك الحالة متصفا بالمعية فلا تجام القبلية المعية كما جامعها جوهر الاب فتكون القبلية امرا ايراعا على
ذاته ولا هو باعتبار عدم الابن معه اي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب لانها
الاب يعتبر مع العدم اللاحق بالابن الطاري عليه بعد وجوده ولا تقوم للاب عليه بهذا الاعتبار بل هو هذا الاعتبار
متاخر عنه وبالحكمة القبلية والبعدية ما يختلف فيه العدم المتغير مع اي مع الاب فان العدم المعينة مع فيكون
موجبا للتقدم وبقيلته وقد يكون موجبا لتأخره وبعديته كما عرفت فلا يكون القبلية نفس العدم والا كان
اعتبار العدم مع الاب موجبا للتقدم ابداء ولا يكون البعدية ايضا نفس العدم بشئ ما ذكرتم وقد عرفت على
عن هذا الذي ذكرناه من ان العدم يختلف بالقبلية والبعدية بان العدم قبل اي قبل وجود الابن كعدم بعد
ان بعد وجوده وليس قبل بعد اي ليس قبلية القبل ببعدية البعد فلا يكون شئ منها نفس العدم كما ان القبلية ليست

فيه ما فيه اذا التزم فيه في جواب انما يشاهد
المعية متاخر عن جوهر العلم الموجود ووجه ذلك

نفسه وحده ولا ما هو فاضل عن عدم الابن والبعدية ايضا ليست نفس الابن وحده ولا ما هو فاضل عن وجود الاب
بالقبليّة والبعدية انما هما زائدان على الامور المتكوّنة وما اضافتان فيستحقان محلا وقد بين ان عروضا
القبليّة والبعدية للاب والابن ليس لزمانهما والاستغناء عنهما وموطلحا فلا بد من شيء آخر يتصف بهما
لزمانه وتخصيصا لتخصيص الوجه الثاني وتحريره ان هناك شيئا للقبليّة والبعدية لزمانه غير ما يقال له في العرف
انه متقدم ومتأخر كالاب والابن وموثنى لا يمكن ان يصير قبلا بعد ولا بعدا قبل لان ما تنضم ذات الشيء
بشيء لا يمكن ان يكون من الامور التي توصف من المتعارف بالقبليّة والبعدية يمكن فيها ذلك ان
يصير قبلا بعدا بعدا قبل لا لان ما هو فرضا جوهرا لا يمكن ان يوجد قبل ذلك الذي قبله الابن
ولا بعد بل نسبة جوهرا الى القبليّة والبعدية على سواء وكذلك الحال في جوهرا الابن فانه من حيث هو جوهرا لا يتصف
ان يوجد قبل الاب او بعد من الاشياء فانما يتصف بالتقدم والتأخر بسبب ذلك الامر الذي يلحقه القبليّة والبعدية
لزمانه وان الاب متقدم ما يكون في زمان متقدم والابن متأخر ما يكون في زمان متأخر ولو لا هذا لكان كل واحد منهما
وقوعه في ذلك الامر الذي هو موطنه في ذات القبليّة والبعدية بل اعتبر الزمان اعني جوهرا كالاب والابن في
حيث مفهومهما بلا اعتبار ما بعدهما لم يكن ثم تقدم ولا تأخر فذكر الامر الذي يلحقه التقدم والتأخر لزمانه هو
الذي نسب به الزمان اذ لا يقع بالزمان الا الامر الذي يكون جزءا منه لزمانه قبل جزءا منه لزمانه بعد جزءا منه
مفردا ان الجوهرا الوصف منه بالقبليّة يتبع ان يتصف بالبعدية والموصوف منه بالبعدية يتبع ان يتصف
بالقبليّة والجواب عن الوجه الثاني ان ذلك الذي ذكرتموه اعني القبليّة والبعدية اعتبارا على الوجود في الخارج
فان عدم الحادث وعدم وجوده ذكر التقدم الذي ذكرتموه في الاب والابن فخطا فيكون التقدم عارضا
لعدم وصفه لم وما يعرض لعدم ويكون صفة له لا يكون امرا موجودا حقيقة في الخارج بل يكون امرا موجودا اعتبارا
فلا بد من وجوده فلا يلزم ان يكون محروضا للقبليّة والبعدية بالذات موجودا خارجا كما ادعى
الفصل الثامن في حقيقة الزمان وفيه ان في الزمان باعتبار نفسه حقيقة مذهب ختم احد ما قال
قوما الفلاسفة انه في الزمان جوهرا لا عرضي محروضا عن المادة الاجسام فإذن لها لا يقبل عدم لزمانه فيكون
واجبا بالذات وانما قلنا ان الزمان لا يقبل عدم لزمانه اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا جامع في البعد
القبلي وذلك المكون هو البعدية بالزمان لا سلف زمان البعدية بالالزمان جامع فيها البعد القبلي في عدم الزمان
زمان فيكون الزمان موجودا حال ما فرض عدمه ما مفق واذ قد لزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه
محالا لزمانه فيكون وجوده واجبا واذ ثبت ان الزمان واجب الوجود لزمانه ثبت انه جوهرا قائم بذاته مجرد
عن شوايب المادة وهو المظهر في حصول الحركة فيم وجدت لاجزائها نسبة اليه يسمى زمانا وان لم يوجد الحركة فيم
سمى زمانا وجوابا في جواب دليل هذا الترتيب من وجوه الاول ان هذا الذي استدللتم به ينبغي ان يقال ان الزمان
وموطلحا بان عدمه بعد وجوده ولا ينبغي عدمه ابتداء بان لا يوجد اصلا لانه لا يصدق ان يقال لو عدم الزمان
اصلا وراسيا لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا جامع فيها البعد القبلي حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه معا فيلزم
هذا الخلل في عدمه بعد وجوده وعلى تقدير وجوده بعد عدمه ايضا فالتحتم على الزمان هو عدمه الذي بعد وجوده وعدمه

في الزمان

الذي يكون قبل وجوده وعدمه بعد الوجود او قبل اخذ من عدمه المطلق فلا يجب استثناءه استثناء لان
عدمه المطلق له فرد آخر هو عدمه المستمر الذي ليس بوقفا بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الفرد منه ليس مستغنى
الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته الوجه الثاني من وجوه الجواب عن ذلك الدليل هو النقض بان يقال فلو كان
عدمه بعد وجوده بعدية لا جامع فيها البعد القبلي وكل بعدية كذلك في الزمان منقوض بتقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا من لزوم النسبة الازمنة المجمعة المتطابقة في زمان يكون تقدم وجوده على عدمه
تقدم عدمه على وجوده كذلك لا يكون التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين اجزاء الزمان فيم
نظر لما تقدم من ان التقدم بين اجزائه تقدم زمني كلفه ليس زمانا زائدا على التقدم والتأخر بل زمانا هو
عينه لان التقدم والتأخر فيما بينهما ناشيان من ذواتها بخلاف عدم الزمان فانه لا يتنقض لزمانه لا تقدم ولا
تأخر بل لا بد ان يكون معه زمان ليس هو التقدم والتأخر فيه وتحريره ان كل واحد من التقدم والتأخر
اذا كان زمانا لم يتبعه شيء منها الى زمان زائد عليه واذ لم يكن شيء منها زمانا احتيج فيها الى الزمان واذ كان
احدهما زمانا والاخر ليس بزمان احتيج في الآخر الى الزمان دون الاول وما نحن بصدد من هذا القبيل الوجه
الثالث من وجوه الجواب ان حكمكم بان عدمه بعد وجوده او قبل وجوده ليس الا بالزمان انما يصح ان لو كان
عدمه معروضا للتأخر او للتقدم وانه ان يكون معروضا لما ذكرتموه عندكم فانه في التأخر اموجودا على راسكم
وكذلك التقدم اذ لو لم يكن كذا اثبات الزمان بثبوت التقدم والتأخر وما لا يثبت له بوجه فانه في تقدم عدمه
اعني عدم الزمان كيف يعرف بالتقدم والتأخر الوجود بان الله لم يخلق الزمان الذي لا يطابق الواقع
ولا يعتد به اصلا واذ لم يكن عدمه معروضا للتأخر يجب نفس الامر لم يتم ذكر البيان وتاثيرها اي تاف
المزاج التي في حقيقة الزمان انه الفلك الاعظم لانه محيط بالكل اي بكل الاجسام المتحركة المتحركة المتحركة
الزمان كما ان الزمان محيط بها ايضا وهو استدلال بوجوبه من الشكل الثاني فلما بينت كما علم موضع علمه
الاحاطة المتكوّنة في المقدمتين مختلفه الخلق قطعاً فلا يخفى الوصف ايضا وانها ان حركة الفلك الاعظم لا يتغير
فان كان الزمان غير قائما ايضا وهو اعني هذا الاستدلال من جس ما قبل فانه ايضا استدلال بوجوبه من
الشكل الثاني فلما بين كيف والحركة توصف بالسرعة والبطء حقيقة بخلاف الزمان وادعوا وهو المشهور
فيما بين القوم ما ذهب اليه ارسطو من انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتج ارسطو على ذلك بان الزمان
متفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم من ان المسافة والمفاوئة من خواصه وقدرت بالزمان
استماع الجزء الذي لا يتجزى وتركيب الجسم منه فلا يكون الزمان مركبا من ائات متتالية والتركيب الجسم من
الاجزاء التي لا يتجزى فلا يكون الزمان متصلا لاستلزامه تركيبه من الادات المتتالية التي هي الوحد
بل يكون متصلا فهو مقدارا في كيفية متصلة متلاقية اجزائها كما علم وجوده معروضة مشتركة وليس مقدارا
لا يربط جميع اجزائه والا كان الزمان قاراشلا لان مقدار القاراشل وركن الزمان يستحيل ان
يكون قارا والا كان الحوادث المتعاقبة مجمعة فهو مقدار الهيمنة غير قائم للجسم المتحرك الذي لا يتصور
وجوده متحركا بدون الزمان وعلى الحركة ويتبع انقطاعها اي انقطاع الحركة التي يكون الزمان مقدارا

هذا لا يختلف بالقبلي والبعدية والاشياء والاشياء
ليس على الاطلاق ولا يثبت شي

اي والاشياء في الجسم زمانا لا خارجا
لا يتجزى الزمان فليس في الجسم زمانا مستقلا
الاشياء لا يمكن ان يكون لها وجودها في الزمان
بما ثبت ان الجسم يستلزم وجوده في الزمان
فان

اشياء في الجسم زمانا لا خارجا
بما ثبت ان الجسم يستلزم وجوده في الزمان
فان

هذا لا يختلف بالقبلي والبعدية والاشياء والاشياء
ليس على الاطلاق ولا يثبت شي

والا انقطع الزمان ايضا فيلزم عدم وجوده وهو مخرج الدليل الذي اثبت به المذهب الاول بعينه فيكون
الزمان مقدارا للحركة مستترين لان الحركة المستقيمة تنقطع لاحالة لتساوي الابعاد فلا يجوز في ذلك المستقيمة
على استقامتها الى غير النهاية ووجوب كون بين كل حركتين مختلفتين في الجهة صا ورتين عن متحرك واحد
فلا يجوز ايضا استمرار المستقيمة وادامها باخطاف التحرك عن جهتها الى جهة اخرى وهي اي للحركة المستقيمة
في الحركة الفكرية ولا يشك انه بقدرية اي بالزمان على الحركات المتخالفة بالسرعة فيقال من الحركة مثلا في
ساعة وتلك في ساعتين وعلى هذا فيكون الزمان مقدارا لاسرها لان اسرع الحركات يكون مقداره اي زمانه
اقل فان قلت الزمان تقتضي سرعة الحركة وكن ان تقديره للحركات كلها لان الاكبر بحسب المقدار تقديره الاصغر
ولا يمكن فيقال هذا الغريب كذا في هذا وهذا الذراع كذا اصبعها فان الاصح تقدير الاكبر لاختلاف
الأكبر على الأقل للاصغر من زيادة والأكبر لا يقدرا الاصح لاختلافه على مثل الاكبر وقد علمت ان اسرع الحركات الموجودة
في الحركة اليومية التي هي حركة الفكر الا عظم فالزمان مقدار الحركة اليومية فتقديره بكل الحركة اولا وبالزات وسائر
الحركات ثانيا وبالعرضي هو المظا الاعتراض عليه انه مبني على امور كلها مخرج الاوان على قابل للتفاوت كم وانما في
ان لو بين له قابل للتفاوت لذاته ولم يبين فيكون الزمان الثاني امتناع للجزء الذي لا يجزى والا لجاز كون الزمان كسائر
منفصلا وما استدلل به على امتناع الجزء مردود كما ستعرف الثالث امتناع عدمه اول جاز عدم الزمان لجاز ان
يكون مقدار الحركة مستقيمة منقطعة والدليل الذي استدلل به على امتناع عدمه قد عرفت ما فيه من الضلال الرابع
ان بين كل حركتين سكونا فانه اذا لم يجب ذلك جاز ان يكون الحركة المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريقة الزمان
والانقطاع يكون الزمان مقدرا كما وانما يحسب به اثبات السكون سقوف على فاده الخامس ان له اي
للزمان محلا لا لوجوده او لغيره فيتم الاولى ان يترك هذا البرهان لوجوده وعرضيته فان اقتضاها محلا
موجودا يتوقف على وجوده وعرضيته معا ولم يثبت اي لم يثبت وجود الزمان لان اولية وجوده على تقدير
وجوده لم يثبت عرضيته ايضا فلا يلزم ان يكون له محل فضلا عن ان يكون محله حركة الفكر الا عظم ولا يخفى عليك ان
منع الوجود مقدم بالطبع على سائر النسخ المذكورة ثم انه شرع في المعارضة فقال ويطلب اي يطلب كون الزمان موجودا
مقدارا للحركة على ما ذهب اليه ارسطو وجهان الاول لو وجد الزمان على انه مقدار الحركة كما ذكرتم لكان مقدار الحركة
المطلق اي لوجب ان يكون مقدارا لكل موجود حتى لو واجب تبارك وتعالى والتالي بطا اما الملازمة فلا تافاهم
بالضرورة ان من الحركات ما موجود الآن ومنها ما كان موجودا في الماضي ومنها ما سيوجد في المستقبل فاعلم
ايضا بالضرورة ان الله تعالى موجود الآن مع حوادثه وكان موجودا قبلها فيما مضى وسيوجد في سبقي موجودا
بعد كما يتقبل ولو جاز انكار احد ما جاز انكار الآخر ايضا وهو بطر قطعا فوجب الاعتراف بها معا واذا
كانت القبلية والمعينة والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له في عدم وجودها للحركات فلو كان الزمان موجودا
في نفسه ثابتا للحركة مقدارا لها ومنطبقا عليها لوجب ثبوته لله تعالى وللسائر الموجودات وكونه مقدارا لها ومنطبقا
عليها واما بطلان اللازم فلانه اعني الزمان ايا غير قار فلا ينطبق على القار ولا يكون مقدارا له او قار فلا ينطبق على
غير قار فاستحال ان يكون مقدارا الموجودات باسرها لاشتمالها على موجودات قارة وغير قارة فان قيل نسبة

هذا هو المذهب الاول
والثاني هو المذهب الثاني
والثالث هو المذهب الثالث

هذا هو المذهب الاول
والثاني هو المذهب الثاني
والثالث هو المذهب الثالث

المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت هو الزمان ونسبة الثابت الى الثابت هو الزمان ونسبة الثابت الى الثابت هو الزمان
عارض للثغرات دون الثابتات قلنا ما ذكرناه قعقة وهي الاصل حكاية صوت السيل وغيره
ما تحيها طابل ونايت اي من عبارات طائلة ليس لها معنى يتوهم به ما ذكرناه وفي المثل لا يتحقق في باستان هذا
وقد وجه ذلك القول بان الموجود اذا كان له موية اتصالية غير قارة كالحركة كان مستمرا على تقدمه ومتاخرا على تقدمه
فلم يزل الاعتبار مقدرا غير قارة وهو الزمان فمطبق لكل الزمنية على ذلك الشارح ويكون جزءا المتقدم مطابقا للزمان
متقدم وجزءا المتأخر مطابقا للزمان متأخر ومثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا لا يوجد في الانطباق على الزمان
والمتغيرات الوضعية انما تحرف عن موطر الزمان فهي ايضا لا توجد بدونها والامور الثابتة التي لا تتغير في اصلا
لا تدريجيا ولا دفعيا فهي وان كانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستقيمة في حد نفسها عن الزمان بحيث
اذا نظرت في ذاتها لم يكن ان يكون موجودا بلا زمان فاذا ثبت متغيرا الى متغير بالية او القبلية فلا يرد من ان الزمان
في كلا الجانبين واذا ثبت بها ثابت الى متغير فلا يرد من الزمان في احد الجانبين دون الآخر واذا ثبت ثابت
الى ثابت بالية كان الجانبان مستقيمين عن الزمان وان كانا متقاربين لم يرد من معان محقولة متقاربة غير
عنها عبارات مختلفة تبين على تفاوتها واذا توهم فيها النوع ما ذهب اليه ابو الهيثم من ان الزمان مقدار الحركة
حيث قال ان البقاء لا يتصور بقاء في الازمان الزمان وما لا يكون حصوله في الزمان ويكون باقيا لا يرد ان يكون بقاء
مقدار من الزمان فالزمان مقدار الموجود الوجه الثاني ان الحركة كما عرفت في الكون في الوسط اعني ما بين الجدران والنهاية
وهو اي الكون في الوسط المستقيم من البقاء الى المنتهى ولو كان الزمان مقدرا كان ثابتا مثلما يكون مقدرا
غير قارة كما ذهب اليه وتقال ايضا للمتقدم من البقاء الى المنتهى ولا وجود له في الخارج اتفاقا وبالضرورة ايضا كما
منزله لو كان الزمان مقدرا لم يوجد الزمان في الخارج اصلا فلا يكون مقدارا لوجوده في الخارج فاما بالجزء كما ذكرتم
وقد سبق ما يتعلق بالمتغير عن هذا الوجه فتذكره وخامسها ان خاص الزمان في حقيقة الزمان من الاشياء
وهو انه مجرد معلوم بتقديره مجرد مهيمن ازالة لاهيائه وقد يتعكس التقدير بين المتحولات فيقدر زمانه هذا انك
واخرى ذلك وهذا وانما يتعكس بحسب ما هو متصور ومعلوم للمخاطب فاذا قيل مثلا اني جازي برب تعالى عند طلوع
الشمس فاذا كان المخاطب الذي هو السائل مستحضرا لطلوع الشمس لم يكن مستحضرا لجزء من طلوعه عليه سؤاليه او قال
عند طلوع الشمس يقال حين جازي بربك ان كان مستحضرا لجزء من طلوعه الذي سأل عنه ولم يذكر اي ولان الزمان
مجرد معلوم بتقديره مهيمن ازالة لاهيائه وقد يتعكس التقدير بين المتحولات فيقدر زمانه هذا انك
القاري لا يتحرك قبل ان يقرأ أم الكتاب وتقول المرأة ليست فلان عندي قد رما يغزل ليه ويقول الصبي يخط
البصير اذا عرفت ثلثاته ويصير نم برشت اذا عرفت سجين فان اول ما يتعلم الصبيان هو الحساب ويقول
الترك قد فلا عندي عدد ما يخط من رجل اي قدر من خاصتها وعلى هذا المحل من الاقوام بحسب ما هو متصور
معلوم عند تقديره ويرد عليه انه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجرد لزم ان يكون الزمان امر وجودا
لا موهوما كما هو مهيمن ازالة لاهيائه وقد يتعكس التقدير بين المتحولات فيقدر زمانه هذا انك
البقاء ومنع الابتداء وقتا واحدا بعينه وهو باطل قطعا وان جعل عبارة عن الاقتران والمعينة فلا يشك ان كل متغير

هذا هو المذهب الاول
والثاني هو المذهب الثاني
والثالث هو المذهب الثالث

فهم من اوله بلهيات كلها وعلى الاول كون المكان على عرضها لا امتناع للزمان واما في كونه والجوز ان يكون حاله الكائن
لما ترون فيما يكون به بلهيات يكون مما شاع للسطح الظاهر من الممكن في جميع جهاته والامكن ما لانه من هو السطح الباطن من
الجسم الذي هو السطح الظاهر من الجسم الحيوي وعلى الثاني يكون المكان بعد انقسامه في جهات مساوية والبعد الذي
في الجسم حيث ينطبق حركتها على الآخر مساوية في كونه فذكر البعد الذي هو المكان ان يكون امرامو عموما يشغل الجسم
وبلاء على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلمين وان يكون امرامو موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا قايما بالجسم او
يلزم من حصول الجسم فيه تراخيل الاجسام فهو بعد مجرد فلا مزبلا احتمالات على الثلاثة مثلا ما عليه اهل العلم والتحقيق
واما العامة فانهم يطلقون لفظ المكان على ما يقع الشيء من التزول فيجعلون الارض مكانا للجوزان دون البعد
المحيط به حتى لو وضعت البرزخ على راس قبة بقدار ربع ميل جعلوا مكانا للآثار التي يقع بها من التزول والاضطراب
الاول ان كان المكان السطح الباطن من الجواهر والظاهر من السطح الظاهر من الجواهر وهو مذهب السطحيين على
المتأخرين من الحكماء كان سينا والغاراني وابناءهم والاوان لم يكن المكان السطح لكن هو البعد كما ذكرنا من ان
لا يخرج عنها وانه انما يكون بعدا من اجزاء البعد المجرى من كماله من ان يكون موجودا بالوجود الاربعة الدالة على ذلك واما البعد
الوجودي فلو جاز ان يكون البعد ان يقبل لزمان الحركة لا يقبل الحركة الايقينية ولا يقبلها والقسمان باطلاق الاول
قلنا لو قبل البعد الحركة الايقينية فمن كان الى مكان اذا لامعة الحركة الايقينية الا الانتقال من مكان الى آخر فله
اي ذلك البعد الذي هو المكان كان اخره بعدا ايضا ونقل الكلام اليه بان يقبل الحركة الايقينية فله مكان ثالث
ويتسلسل ويكون مكانا ابدا غير متناهية متداخلة بعضها في بعض وانما في الضرورة وكيف لا يكون محالا ويصح
تلك الامكنة من حيث هو صحيح يكن انتقاله لانه اذا امكن انتقال كل واحد منها امكن انتقال الكل من حيث هو ككل اجزاء
الان لا يرى انه اذا خرج كل واحد عن مكانه فقد خرج الكل فله الى الجوز ان كان المكان داخل وتلك الامكنة لانه اجزاء
وخرج عنها لانه لا ينفك لانه من بين النقيضين واما القسم الثاني فلان البعد اذا لم يقبل الحركة لزمانه فله مكان ايضا
لا يقبلها كما في من البعد فان حركة الجسم مستمرة في الحركة البعد الحالى فيه فاستماع حركة البعد مستلزم امتناع حركة الجسم
واللزام وهو عدم قبول الجسم الحركة بطالبها من الدالة على قبولها فكذا المستلزم وهو عدم قبول البعد الحركة بط
الوجه الثاني انه لو كان المكان هو البعد الجسم بعد حال فيه فاذا حصل الجسم في المكان تغير البعد الجسم في البعد الذي هو
المكان اذا لا يجوز ان يعدم البعدان معا حال كونهما صلا فيهما والامكان المتكمن المعدم بانعدام لازمه حاصله في مكان
معدم ولا ان يعدم احدهما والامكان المتكمن الموجود في مكان معدم او بالعكس واذا كان البعدان موجودين
معا نفذ احدهما الآخر فيجوز في الجسم بعدان متداخلان وانه محال بالضرورة لان كل بعدين فيهما لا محالة اكثر من احدهما
وتراخيل المقادير من حيث انها موصوفة بالعظم بدهي الاستحالة سواء كان ذلك موجبا للاتحاد ورفع التعدد في
نفس الامرا والاتحاد في الوضع وقبول الاشياء ولو جاز تراخيل البعدين بحيث يصيران متحدان في الاشياء
للمسبة لجاز تراخيل العالم في حيز خرد لانه ان ينقطع قطعة على موار خرد لانه خرد لانه ثم يتراخيل كلها في واحد
ومو باطل بالبداهة وايضا فانه اي امتناع التراخيل حكم ثبت للخيبر بزمانه وهو البعد لانه معتد بزمانه بلهيات
فلا بد من حيز ومكان يشغل على انفراد دون المادة اذا لا مرخل لها فاقضها الحيز وامتناع التراخيل فلا يجوز تراخيل

البعدين مطلقا سواء كانا ماديين او مجردين او مختلفين وقدر في بعض النسخ لفظه وايضا وعلى ما استدل
قوله فانه بيان الشرطية اي لو جاز تراخيل البعدين لجاز تراخيل العالم في حيز خرد لانه لا شغل التراخيل المعلوم
في الاجسام حكم ثبت للخيبر بالزات اذ يجب ان يكون كل من الخيزين بالذات منفردا بحيز على حدة والخيبر بالزات
هو البعد دون المادة اذ لا مقدار لها لانهما فلا يكون مقتضية للخيبر دون العنونة الجسمانية لان البعد لا يشغل
فيشغل مكانا كبيرا ثم يتكاثر فيشغل مكانا صغيرا مع بقا صورته الجسمانية في الحيز فثبت العنونة الجسمانية
في ذاتها مقتضية للخيبر وعدم اقتضاها سائر الصور سوى الابعاد والخيبر ظاهر فليس مقتضى للخيبر وامتناع
التراخيل في الاجسام المشاهدة الابعاد واذ لم يتنع تراخيلها لم يتنع تراخيل الاجسام ايضا فانه اي جواز
التراخيل من الابعاد يرفع الامكان عن الوجود الشخصية ويقدر في الوثوق بها فانه يجوز على تقدير جواز التراخيل
كون هذا الذراع المعين الشخصي ذراعين بل ذراعا كثيرا ويجوز على تقدير ان يكون شخص واحد من الانسان
شخصين بل اشخاصا متعددة فيرتفع الوثوق من امثال هذه البداهات وانه سفسطة وايضا فانه يلزم على
تقدير تراخيل البعدين اجتماع المتكلمين فان ذنك البعدين مثالان قد اجتمعا في مادة واحدة وقرا بطلناه فيما سبق
ولجواب عن الوجه الاول انما تخفان البعد الذي هو المكان لا يقبل الحركة الايقينية قوله فلا يقبلها الجسم ايضا لما فيه
من البعد فلنا هذا اللزوم منوع اذ البعد الذي في الجسم قائم بالمادة حال فيها البعد الذي في الجسم على المكان قائم
غير حال في المادة وانما مختلفتان بالحقيقة فلا يلزم من عدم قبول احدهما الحركة عدم قبول الاخر والمحال يلزم
ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة وما يقال في ابطال كون المكان بعدا قايما بنفسه من ان البعد قد اقتضى من حيث
هو موعا على لزمانه القيام بالحل والحاجة اليه والاستغناء في حد ذاته عنه اي عن الحل والقيام به اذ لا واسطة
بين الحاجة وعدمها الذي هو الاستغناء فلا يحل البعد فيه اي في الحل اصلا لان الحاجة له في تقوم ذاته
الشيء لا يتصور حلوله فيه كمن البعد قد حل في محل كماله الاجسام فلا يكون من حيث هو مستغنيا عن
الحل بل يحتاج اليه لذاته ومقتضيا للقيام به وانه يقتضي ان يكون حل بعد ذلك اي حاله في الحل قايما به لان
مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه فلا يمكن ان يكون بعدا قايما بنفسه حتى يكون المكان حيزا عنه وقوله بناء
على البتة الذي هو موقوله وما يقال يعني ان هذا الاستدلال على ابطال كون المكان بعدا موجودا مجردا مبنى على وجه
الاول على تامل الابعاد المادية والمجردة وقد عرفت ان منوع والجواب عن الوجه الثاني اننا لانما اجتماع البعدين
لجسم على تقدير نفوذ بعدي الجسم في البعد الذي هو المكان بل نقول بعده هو في الجسم يلزم وهو حال في مادته بعد
فيه الجسم ببقائه وليس حاله مادته بل موقا في نفسه فيسلك بعدان مادي ومجرد وقد نفذ احدهما في الآخر
وتراخيل امتناع ذلك اي امتناع النفوذ والتراخيل بين البعد المادي والبعد المجرد منوع ودعوى الضرورة
غير مسموعة للتخالف في الحقيقة لما عرفت من تنافي لازمهما اعني جواز الغارقة وامتناعها وان اشركا
شكوكا بعدا في امتناع الضرورة نفوذ المادي في المادي وتداخلها ومنه اي مما ذكرناه من حال مذهب الجوزين
التراخيلين يعلم انه لا يلزم من جواز تراخيلها جواز كون الذراع الواحد ذراعين ولا كون شخص واحد شخصين فانه
اي الذراع عيان عن البعد الحالى في المادة والتداخل في الابعاد المادية مح وان جاز ذلك بين المادي والمجرد وبهذا

والثابت معلل بالحركة اذ يقال حرك الجسم فتغيرت نسبة الى الناسات واذا كان ذلك التغيير معللا بالحركة فعدم وجودها
 اي يكون عدم التغيير وهو بقاء النسبة معللا بعدم الحركة وهو السكون واذا كان وجود التغيير معللا بوجود الحركة
 بعد ما لم يكن نفس الحركة والى ان يقال لا انه حقيقة ما الى التغيير معلل بالحركة لا انه حقيقة الحركة فمستطاع المنع وتبين
 كون الحركة استبدال الامكنة وصحت الملازمة المذكورة وقد يقال ان كون الحركة عيانا عن تغير النسبة مستلزم الملازمة
 فلا يجوزكم ابطال الادوات مسواته للشيء والحق في الجواب عن الوجه الثاني ان الحركة الموجودة عندكم في الخارج
 حالة مستمرة للتحرك من اول المسافة الى اخرها اي ثابتة في كل حين حركتها في الواقع فيعاني المبدأ والمتهنى ومن
 العلوم ان هذه الحالة ليست عين استبدال الامكنة بل هي التي تسمى التوجه والتوسط ايضا واستبدال المكان من لوازمها
 اي من لوازم الحالة التي هي الحركة لا عينها فلا يلزم اذ ليس يلزم من وجود هذا اللزوم في الطير الواقع وجود
 اللزوم فيه اعني الحركة لجواز ان يكون اللزوم انما فان استبدال الامكنة اذا كان ناشيا من التمكن في مكان حركته
 واذا كان ناشيا من غير مكان في الطير الواقع في الزمان لم يكن حركته واما القدر فلا يجري فيه هذا الجواب لان انتقال
 اللزوم الذي هو الاستبدال يستلزم انتقال اللزوم الذي هو الحركة ولو امكن ان استبدال المكان مغاير للحركة امكن
 اجراءه فيه اذ ليس يلزم من وجود حركتها وجود الآخر ولا من عدمه الا اذا ثبتت بينهما لزوم وقد سبق بنا ان
 المعلوم بالضرورة من حال التبدل اوضاعه بتعاقب الحركه فلكل حركه وضعية لاكونه حركته اذ ثبتت ليجب انتقاله من
 مكان الى مكان آخر الثالث من تلك الوجوه انه لو كان هو السطح لزم ان لا يكون المكان مساويا للتمكن واللازم بطلان التمكن
 منطبق على المكان ما لا ينبغي ان يكونا متساويين بانه اي بيان اللزوم انا اذا اخذنا جساما كشمعة مثلا
 فجعلناها مدورا كان مكانه مكانا مثلا وراعا ذراع واذا جعلناها صفيحة رقيقة جدا طوله عشرة اذرع وعرضها
 كذلك اي عشرة اذرع ايضا كان مكانه في نفس الحالة اضعا ف ذلك المكان الذي كان في حالة التدوير
 فقدر اذ المكان والتمكن بحاله لم يزد وقدر عين بقاء التمكن بحاله لا فقدر اختلف مقدار بالفعل وان كانت
 المساحة واحدا وايضا راق الماء المملو منه اذا صب منه بعضه كان ذلك الرق مما تساها بجميع سطحه الدافل
 كما كان مما ساهه كذا قبل الصب فقدر نفس التمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح الباطن من الرق كماله وقد
 منع بقاء المكان على حاله لانه اذا صب منه بعض الماء فقدر نقصت من الاستدارة وايضا الجسم اذا حفر ما فيه
 حفرة عميقة فقدر نقص الجسم الذي هو التمكن وازداد مكانه وهو السطح المحاط به وهذا اشتراكه من
 المتكويرين قبله وقدر جاب بانه وان انتقص حجمه كمن اراد وسطه الظاهر المماس مكانه قالوا او اذا قلنا ان المكان هو
 البعد لم يلزم شي من المحذورات الظنفة واعلم ان الموجود في نسخة الاصل وكثير من النسخ مذكور الرابع الجسم اذا
 حفرنا الى اخره وقدر جعل هذا وجهه رابعا من الوجوه الدالة على استحالة كون المكان هو السطح والصواب انه من جهة
 الوجه الثالث لما قررناه وما يؤيد هذا الزعم في كون المكان هو البعد اننا علمنا بالضرورة ان المكان الذي حفر فيه
 حجر السكين في الهواء مثلا الهواء لم يطل والسطح الذي كان محيطا به كالحجر قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو
 البعد الذي لم يطل دون السطح الذي بطل وكذا لا يربى ان المكان مقصد التحرك بالحصول فيه وقدر جاب سببا ثانيا لثباته
 بانه اي المقصد التحرك بالحصول فيه موجود حال الحركة يستصوب كونه مقصدا بالحصول فيه فالكائن الذي يقصد التقبل للطلق

وهو الذي يقضي ان ينطبق مركزه على مركز الارض كالجسم مثلا موجود حال ما تغير من الجرم كما طالبا للحصول في لا
 سطح من كان موجودا محيط بهذا الثقل وكذا ما يقصد التقبل للطلق وهو الذي يقضي ان ينطبق محيطه على محيط
 الجرم الذي ينتهي اليه حركات العناصر اعني مقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال
 ما تغير من هذا الثقل من كمال السطح الى كمال الحصول فيه ولا سطح من كان موجودا محيط بهذا الثقل فدل على ان المكان
 هو البعد الموجود دون السطح المعروض في حال حركته التقبل للتحقق وايضا فمن المعلوم ان التمكن في المكان ينطبق
 عليه ولا يتصور وكذا ان يكون ما لا ياله الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء من التمكن بل وان يكون كل جزء من
 التمكن ايضا في جزء من المكان والسطح ليس كذلك فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم التمكن في مكانه مكان
 اصلا وايضا فكون الجسم في مكان محصور لا يسطح فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطه دون حجمه وقدر فدان
 بان سخر كونه ما لا ياله الا بوجوده في مكانه الا وهو سلاق لسطح الظاهر ومع كونه في مكانه انه يتجسم في داخله
 لان كل جزء من حجمه سلاق في كل جزء من مكانه وربما ادعى في كون المكان هو البعد ضرورة في اننا اذا توهمنا خروج الماء
 من الاناء وعدم دخول الهواء او شي آخر فيه كان بين اطرافه وجود محيطه كونه متفردا او محاطا باطرافه ولا
 شي من العدم كذا فكذلك يكون ذلك البعد موجودا بين اطرافه عند ما كان فيه ماء او هوا لانه علم بالضرورة ان
 دخول شي منهما في الاناء لا يدخل في ذلك البعد من البين بل ينطبق بعض عليه وقدر جاب عنه الامام الرازي بانه لا شك
 في ان يلزم ما فرضتم وجود البعد الا ان هذا المفروض الذي هو المحاط بحاله محال عندنا واللازم ان يكون
 محاطا ايضا فالحقيقة مقعرة نسبة سطحه الى الجسم المحيط والجسم المحاط شي واحد لان المحيط مما يشترط في مقعر الجرم
 والمحاط مما يحيط به من الجرم من السطح والسطح ما يشترط في مقعر الجرم فلو كان المحيط بمقعر مكانا لكان
 الجسم المتوسط لكان المحيط بمقعر مكانا لكان ايضا لان نسبتها اليه على سواء فيلزم ان يكون له اي للجسم المتوسط مكانا
 احدهما مقعر محيط والآخر محاط محيط والتسمية لا كلام فيهما اي لا نقول يجب ان يسمى كل واحد منهما مكانا اذ يجوز
 ان يسمى احدهما العرف مكانا له دون الآخر واما الكلام في الحقيقة وانه لا فرق بين سطح المحيط والمحاط في الحقيقة
 الكائنية فلو كان احدهما مكانا للجسم المتوسط لكان الآخر ايضا كذلك فقدر يقال مقعر المحيط في المتوسط واستلا
 به بحيث لم يخرج عنه شي منه ولم يبق شي منه خاليا عنه فلو كان مكانا له بخلاف محاط فانه ليس كذلك
 فكيف يكون نسبتها على سواء الاحتمال الثالث في المكان انه البعد المفروض وهو الحلال وحقيقته ان يكون للسان
 بحيث لا يتماثلان وليس ايضا بينهما ما يشترط فيكون ما بينهما جرم موجودا محاطا في الجهات صالحة لان يشترط جسم
 ثالث كونه في حاله عن الشاغل وجون التمكن ومنه الحلال القابلون بان المكان هو السطح واما القابلون
 بانه البعد الموجود فمهم ايضا بمنع الحلال بالتغير المذكور اعني البعد المفروض فيما بين الاجسام كمن اختلفوا
 فيهم من الجوز فخلو البعد الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوه من هو لآل الجوزون وانفقوا التمكن في جوار
 المكان الحالى عن الشاغل وخالفهم في ان ذلك المكان بعد موصوفه بالحلال كالحل متفقون على امتناع الحلال في البعد
 المفروض لما من التقرر في ما بين الجسدين اللذين لا يتماثلان قابل للتقدير بالتصنيف وغيره ومتصف بالتفاوت
 متساوي ما بين جسدين آخرين لا يتماثلان كما عرفت ولا شئ من المعلوم كذا في ما بين الجسدين المذكورين امر موجود

قال المصنف والافرنس من المراسم
 في حقيقة المكان قد في الاطلاق

اما اصحاب ارسطو فلان المكان عندكم هو
 السطح والابعد اما اصحاب افلاطون فلان
 بالسطح وشغوليته به ولان السطح قد لا يشغل
 بنفسه بسموه بالبعد المفطور امل سقا

اما جسم كما هو راي الفايصل بالسطح واما بعد جرد كما هو راي القائلين به وهذا الثلاث انما هو في اللام داخل العالم بناء على تقدير
فصلها وان تقدر على يتقصر وجوده في الخارج او لا واما الخلا فخرج العالم فيتنقظ عليه اذ لا تقدر هناك بحسب نفس الامر
قالوا في راي الفايصل انما هو في النسبة بالبعد فانه عند اللام عدم محض في صرف ثبته اليوم ويقدر من عند نفسه
ولا عبرة بتقدير الذي لا يطابق نفس الامر فحق ان لا يسمى بجرا ولا خلا ايضا وعند التعليلين هو بعد موصوف
فيما بين الاجسام على رايهم فثبتت جواز الخلا في المكان الثاني عن الشاغل وحيث ان الاول ان لا يتبع وجود
صفحة سلبا ولا الزام اما عدم اتصال الاجزاء او كذب الزوايا الى غير النهاية بيان ذلك ان الصفة السلبا على
يكون اجزاها المفروضة متساوية في الوضع ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فترسخ سواء كانت تافقة وتك
مساماة او غير تافقة وتسمى زواياها واذا فرضنا صفة تساوي وضع اجزاها فان كانت سلبا فذلك والا فعدم
ملاستها اذ لا عدم الاتصال بين الاجزاء بالحققة وموجب فان صفة للجسم وان جاز ان يكون فيها مساماة تافقة الا انه لا يبر
ان يكون بين كل متغيرين او بين متغيرين فقط من مساماة سطح متصل موكاف لما نحن بصدده والا كانت الصفة عيان
عن اجزاء متفرقة متفصلة في الحقيقة وانما بطبيعة البرية واما الوجود والزوايا بين اجزاها فنضع فيها اجزا اخرى فالتفت
الزوايا يحصل المط والاصار اصغر مما كانت فتتبع فيها اجزا اخرى فاما ان تتقوى او يذهب الزوايا في الانقسام
بالفعل الى غير النهاية والثاني بطريقين الاول فصار الصفة سلبا قال الامام الرازي في الاربعين عدم الاستواء
في السطح اما بسبب اختلاف اجزائه في الارتفاع والانخفاض او بسبب حصول السام فيه اما الاول فلا بد ان
يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض لا على الاستقامة بل على الزاوية ولا بد من الانتهاء الى سطوح صغار
مستوية والارتفاع الزاوية بالغير النهاية وموجب اما حصول السام في اجزاها السطح فانه وان جاز ان لا بد ان
يحصل بين كل متغيرين سطح متصل والانه كالمركب من سطح متفرقة وذلك في حجب القول بسطح متفرق
ولا يتبع مما سبقت له واللام بين التماس الاجزاء لا يتجزى في ذاتها طبقا صفة سلبا على مثلها وجب ان تجانسها كما هو
ان تجانس شي متقسم في مرتبة من اجزائها نظير ما بين الاجزاء واللام بين التماس الاجزاء لا يتجزى اصلا وانما لا يتكون
اي تماس الاجزاء التي لا يتجزى لاستحالتها عندكم واذا ثبت جواز التماس بينها اما بالتام او ببعض الذي هو ايضا صفة سلبا
فتقول ولا يتبع في اجزائها من الاخرى دفعة بان يرتفع جميع اجزائها معا او لا يرتفع بعض اجزائها دون البعض لزم الاتصاف بين
اجزاء الصفة السلبا فانه اذا ارتفع بعض اجزائها عن السطح ولم يرتفع عنها الجزء المتصل بذكر المرتفع انكسر احداهما عن الآخر
بالضرورة على قياس ما ذكره في الجزء من تفكك الرجب وهكذا نقول في سائر الاجزاء فيجب ارتفاعها باسرها معا بلا خلف
بدون دفعة واحدة وايضا فان اجزاء الصفة السلبا ارتفع عن السطح دفعة واحدة ولو لم يكن صفة متقسم في مرتبة
كان ذلك الجزء المرتفع جزا لا يتجزى او ما في حكمه وهو غير متقسم فقد ثبت امكان ارتفاعها دفعة واحدة فاذا فرضنا
ارتفاعها دفعة واحدة في خلا فيما بين الصفتين حروا وان لم يكن فيما بين اجسام اخرى لزم تراخل الاجسام وان الهواء اجسا
من انما يتصل اليه من الاطراف ويمتد بالاجزاء بالتدريج ويصل بالآخر الى الوسط فتكون على الاطراف يكون الوسط خاليا
عن الشاغل وهو الهواء وهذا الوجه الزاوي من على ما هو مسلم عند الخلق لا بد ان يكون مركب مما هو حق بحسب نفس الامر فان عند التكم
لا يتصل الهواء اليه الى الوسط من الاطراف بل قد خلق الله في نفسه دفعة فلا يلزم خلقه عن الشاغل اصلا وايضا يجوز عند

وحيث ان الاول ان لا يتبع وجود
صفحة سلبا ولا الزام اما عدم اتصال الاجزاء او كذب الزوايا الى غير النهاية بيان ذلك ان الصفة السلبا على
يكون اجزاها المفروضة متساوية في الوضع ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فترسخ سواء كانت تافقة وتك
مساماة او غير تافقة وتسمى زواياها واذا فرضنا صفة تساوي وضع اجزاها فان كانت سلبا فذلك والا فعدم
ملاستها اذ لا عدم الاتصال بين الاجزاء بالحققة وموجب فان صفة للجسم وان جاز ان يكون فيها مساماة تافقة الا انه لا يبر
ان يكون بين كل متغيرين او بين متغيرين فقط من مساماة سطح متصل موكاف لما نحن بصدده والا كانت الصفة عيان
عن اجزاء متفرقة متفصلة في الحقيقة وانما بطبيعة البرية واما الوجود والزوايا بين اجزاها فنضع فيها اجزا اخرى فالتفت
الزوايا يحصل المط والاصار اصغر مما كانت فتتبع فيها اجزا اخرى فاما ان تتقوى او يذهب الزوايا في الانقسام
بالفعل الى غير النهاية والثاني بطريقين الاول فصار الصفة سلبا قال الامام الرازي في الاربعين عدم الاستواء
في السطح اما بسبب اختلاف اجزائه في الارتفاع والانخفاض او بسبب حصول السام فيه اما الاول فلا بد ان
يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض لا على الاستقامة بل على الزاوية ولا بد من الانتهاء الى سطوح صغار
مستوية والارتفاع الزاوية بالغير النهاية وموجب اما حصول السام في اجزاها السطح فانه وان جاز ان لا بد ان
يحصل بين كل متغيرين سطح متصل والانه كالمركب من سطح متفرقة وذلك في حجب القول بسطح متفرق
ولا يتبع مما سبقت له واللام بين التماس الاجزاء لا يتجزى في ذاتها طبقا صفة سلبا على مثلها وجب ان تجانسها كما هو
ان تجانس شي متقسم في مرتبة من اجزائها نظير ما بين الاجزاء واللام بين التماس الاجزاء لا يتجزى اصلا وانما لا يتكون
اي تماس الاجزاء التي لا يتجزى لاستحالتها عندكم واذا ثبت جواز التماس بينها اما بالتام او ببعض الذي هو ايضا صفة سلبا
فتقول ولا يتبع في اجزائها من الاخرى دفعة بان يرتفع جميع اجزائها معا او لا يرتفع بعض اجزائها دون البعض لزم الاتصاف بين
اجزاء الصفة السلبا فانه اذا ارتفع بعض اجزائها عن السطح ولم يرتفع عنها الجزء المتصل بذكر المرتفع انكسر احداهما عن الآخر
بالضرورة على قياس ما ذكره في الجزء من تفكك الرجب وهكذا نقول في سائر الاجزاء فيجب ارتفاعها باسرها معا بلا خلف
بدون دفعة واحدة وايضا فان اجزاء الصفة السلبا ارتفع عن السطح دفعة واحدة ولو لم يكن صفة متقسم في مرتبة
كان ذلك الجزء المرتفع جزا لا يتجزى او ما في حكمه وهو غير متقسم فقد ثبت امكان ارتفاعها دفعة واحدة فاذا فرضنا
ارتفاعها دفعة واحدة في خلا فيما بين الصفتين حروا وان لم يكن فيما بين اجسام اخرى لزم تراخل الاجسام وان الهواء اجسا
من انما يتصل اليه من الاطراف ويمتد بالاجزاء بالتدريج ويصل بالآخر الى الوسط فتكون على الاطراف يكون الوسط خاليا
عن الشاغل وهو الهواء وهذا الوجه الزاوي من على ما هو مسلم عند الخلق لا بد ان يكون مركب مما هو حق بحسب نفس الامر فان عند التكم
لا يتصل الهواء اليه الى الوسط من الاطراف بل قد خلق الله في نفسه دفعة فلا يلزم خلقه عن الشاغل اصلا وايضا يجوز عند

ان يكون الصفة اجزاء لا يتجزى فيها مسام صغرة مملوءة بالهواء فيتنفذ الى الوسط فيكون الهواء ويشغل المكان
مناك في شي متقسم بمونطبق على مثلها حتى يلزم خلقه بل المتعلق اجزاء لا يتجزى متفصلة على مثلها فاذا ارتفع واحد منها في
نظير اتصال الهواء بها كما وزله في المسام الضيقة جدا وانت تعلم انه اذا كان القصور وهذا الوجه الزاوي للجماع فالحق
الى ذلك التكلف فثبتت الصفة السلبا فانهم معترفون بجواز تباين وجودها ايضا ولا يلزم من الازام عليهم الا سلبا
الارتفاع دفعة واحدة وان واحد التكم ينفع في كبح استحالته فان الارتفاع حركة وحل حركة عن زمان اذ لا بد ان يكون الحركة
على سافة متقسمة وقع بعضها مقدم على قطع الجميع فلا يتصور وقوع الحركة في آن بل في زمان وانما في الزمان متقسم الى غير النهاية
اي لا يتبني في الانقسام الى حد يقف عند فني زمان ارتفاعها مسكن الهواء من طرفها الى الوسط فلا يلزم خلقه في الحال
اذا فرضنا الصفة حصول الامانة التي هي آنية عندهم ويلزم للخلق لان الحركة ترجية فيصير الازام لانا نقول للامانة
وان كانت آنية كالماتة الا انها لا تحصل الا بعد الحركة كما ان الماتة حصلت في آن بعد الحركة فابتداء الحركة الوجبة للآ
ماتة في آن بوجوده الماتة فلا وجود للامانة الا في آن آخر ولا بد ان يكون بين الاثنين زمان فني ذلك الزمان يتجزى الجسم
من الطرف الى الوسط فلا الزام الثاني من الوجهين الرايين على جواز الخلا انه لو لا وجود الخلا فيما بين الاجسام
فما دمت اجسام العالم باسرها وحركت بحركة بقة مثلا وان كانت تلك الحركة قليلة جدا والازام بط
ما يجوز بيان شرطية ان الجسم المتحرك كالبعث متقل من مكانه بحركة الى مكان آخر والفرق من انه في ذلك المكان
الآخر مملوء جسم آخر او الفرو من ان لا خلا فيما بين الاجسام وهو اعني ذلك الجسم الآخر يتقل من مكان البقة اذ لا
يتداخل جسمان حرون ولا يتقل الجسم الآخر الى مكان الجسم الاول لان انتقاله اليه مشروط بان يتقل الاول عنه
ليلا يلزم تراخلها وانتقاله عنه اي انتقال الاول عن مكانه مشروط بان يتقل هذا الجسم الآخر من مكانه اليه اي الى
مكان الاول لخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الاول اليه فيرد لان كل واحد من الانتقالين مشروط بالآخر وموجب
عليه وهو ان الجسم الآخر اذن يتقل الى مكان جسم آخر مغاير للاولين والكلام فيه اي في هذا الجسم الثالث كما
في الاول السابق عليه وهو الجسم الثاني اذ لا بد ان يتقل الثالث عن مكانه حتى يتصور انتقال الثاني اليه ولا
يجوز ان يتقل الثالث الى مكان الثاني ولا الى مكان الاول لاستلزامه الدور كما عرفت بل الى مكان جسم
رابع فينتقل الكلام اليه ونس فيخرج اجسام العالم كلها وهذا الوجه الثاني ايضا ان كالموجة الاول الزاوي مبني
على قوا عدلها فان عند التكم على تقدير كون العالم مملوءا قد يعود الله به الجسم الذي قد امة اي قوام الجسم المتحرك
حال انتقاله بحركته الى مكان فيملأه المتحرك ويخلق جسم آخر في مكانه اي مكان المتحرك ليملا مكانه فلا يلزم الخلا
والاعتماد الاجسام ولا يلزم هذا الازام على الجماع الا بابطال التخالل والتكاثف والاجاز ان يتخلل ما خلفه اي
يزيد مقدارا ما خلف المتحرك من الاجسام فيملأ مكانه بمقدار الزاير من غير ان يتقل عن مكانه ويتكاثف ما قدمه
اي يتقسم مقدار ما قدمه من الاجسام فيخلق له مكانا من غير ان يتقل عن مكانه وهذا القول ينفذ الازام الا انه زاد
في البيان فقال الى غاية سطح ما خلفه او ما قوامه ذلك التخالل او التكاثف بحسب قوة الحركة وضعفها وتصوير
ان المتحرك في الهواء يدفع الهواء الذي قد امة ويدفع ذلك الهواء هوا آخر وهكذا لكن هذا النوع يتفاوت ويضعف
الى ان ينتهي الى هوا لا يتقاد للرش لضعف الدافع فهذا الواقع المتوسط بين ما دفعه وبين ما يدفعه به يضطر الى

فيكون على ما يلي

فيكون

قبول حجم أصغر مما كان وكذا ما خلف هذا المتحرك من الهواء يجذب اليه ما يقرب منه ويجذب اليه هذا المتحرك ما
ويكذلك ويضعف الجذب حتى ينتهي الى ما لا يجذب فيضطر المتوسط الى قبول حجم كبير ولا شك ان الدفع والاختلاف
المذكورين يتفاوتان بحسب قوة الحركة وضعفها واذا كانت الحركة قوية استمراف مسافة كثيرة وان كانت ضعيفة
كانت في مسافة قليلة فان قيل التخلل والتكاثف في الاجسام انما يكونان كثرة لظلاله وقلة فيما بين اجزاء الجسم فيكون
مع كثرة الظلال فيما بينها كبيرا ومع قلته صغيرا فلها يستلزمان وقوع الظلال الذي هو الطول فليس كما ذكرتم بل كما لان
الهيولى اسما على المقدار الصغير والكبير اذا امتدادهما في حركتهما وتبعتها الى المقادير الصغيرة والكبيرة على سواء فيخلع
مقدارا ولبس مقدار آخر اصغر واكبر وسيلان ذكر فيما بعد ولكن ايضا الجواب عن هذا الالتزام بتبطلان الدور والمذكور فيه
قائما ورمية لا دور وتوقف وتقدم فان انتقال الجسم من المكان وانتقاله الى مكان آخر ليس متع كلاً ما سألنا بحسب الزمان كما جاز
الحلقة التي تدور على نفسها وليس يلزم من ذلك ان يكون كل منها على الآخر حتى يلزم دور والتقدم بل يجوز ان لا يكون شيئاً منها
على لصاحبه فلا يكون هناك تقدم اصلاً او يكون احدهما فقط على الآخر فيكونان في حركتهما الاصح والحال في ان التقدم من
احدهما لا يبين وبالجمله فان اراد المستدل ان يلزم بالتوقف امتناع الانتقال ففكر في كس التوقف هذا المحل فيكون من
الجابذين وليس في حركتهما فيكون كل من انتقال الجسم من مكانه وانتقال الآخر اليه متوقفاً على الآخر الى امتنع الانتقال
منه وان اراد بالتوقف امتناع الانتقال فيقتضي التقدم متعاً بهما الى امتنع ان التوقف بهذا المعنى ثابت بين
الانتقالين بل لا يتوقف بينهما اصلاً او التوقف من جانب واحد فقط كما بينهما عليه وقد اوجب عن هذا الالتزام ايضا
بانه لو صح لا امتنع حركة السكة في البحر اذا جعل ثبوت ظلاله في الماء لانه يستحيل بالبطح يسيل الى المواضع المائية واذا اظلم
مكانه واذا تحرك سكة في قعر البحر لم توجد بطريقه كما ذكرتم بعينه فان التزم من هذا التزم متنازع اجسام العالم ونحوها
بحركة بقية واحدة ومعمود واذ يجوز عندنا ان ينتج الفاعل المتنازع لسان الماء الى الامكنة المائية واعلم ان ما عكس به
المتكلمون من الوجهين على تقدير صحة التمايز على ثبوت المكان الثاني وما كونه بعدا موعودا كما هو منزههم فيحتاج الى
ابطال الجدل الجرد والوجود واجتياز الظلال على امتناع المكان الثاني عن الشاغل سواء كان بعدا موعودا او موجودا بوجوه
ثلاثة الاولى لو وجد للظلال ملطف من حركة تا اذ ادية او قسرية او طبيعية في مسافة خالية فهي في زمان لان كل حركة انما هي على
مسافة متعينة فقط بعضا مقوم على قطع كل ما فلا يتصور وقوعها في ان يزل زمان وليكن ذلك الزمان ساعة ولغيره
حركة اخرى مثلاً ان يساوية الاولى في القوة والحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة في ملاء غليظ القوام كالماء فيكون من الحركة
الثانية زمان اكثر من زمان الحركة الاولى في حركته وجود المعاوقة الذي يقتضي بطء الحركة المستلزم لطول الزمان
ولكن الحركة الثانية في عشر ساعات مثلاً وتفر من حركة ثالثة مثلاً اي مثل الاولى ايضا في القوة والحركة والمقدار متوفا
الساعة مثلاً آخر رقيق كالهواء قوامه عشر قوام الماء الاول فيكون من الحركة الثالثة في ساعة ايضا كالحركة الاولى
لان تفاوت الزمان في الحركات انما هو بحسب تفاوت المعاوقة فكذلك كان المعاوقة اكثر كانت الحركة ابطا والزمان
اطول وكلما كان اقل كانت الحركة اسرع والزمان اقصر معوياً المعاوقة القوام اي قوام الجسم المائي للثالثة الذي
تخرقه المتحرك فان كان المعاوقة عشر من معاوقة آخر كالماء الثاني بالقياس الى الماء الاول كان الزمان اقل من الزمان
الاقل عشر ايضا من زمان المعاوقة الاكثر كما في مثالنا سدا وادبست من المقدمات لزم ان يكون الحركة في الظلال

ساعة الا معاوقة عن الحركة في هذه المسافة والحركة في الماء الرقيق وهو معاوقة من الحركة فيه لا حركته الى حركته
ودفعه كلاً ما في ساعة كما ذكرناه فيكون وجود المعاوقة وعدمه سواء حيث لم يتفاوت بها حال الحركة في السرعة والبطء
والاختلاف الزمان ايضا متع لان البدئية تشهد بان الحركة مع المعاوقة وان كانت قليلة يكون ابطا واكثر زمانا
من الحركة في الماء و قد معها اصلاً والجواب عن هذا الوجه كما ذكرنا ابوابه كانت انما هي على مقدمة واحدة وهي ان
تفاوت زمان الحركتين الاخيرتين انما هو بحسب تفاوت المعاوقة حتى يجب ان لا يكون المعاوقة في الزمان
ايضا عشر او غير اعنى كون تفاوت الزمانين كتفاوت المعاوقة انما يصح لو لم يكن الحركة لزمانها من حيث هي من مقتضى
زمانها واقعا بانها كانتا متعنتين لان الحركة من حيث هي لا يتحقق الا على مسافة متعينة يكون قطع نصفها الاول
مقدما على قطع النصف الآخر فلا يتصور وجود الحركة من حيث هي في الاخر زمان فذلك الزمان الذي يقتضيه ما هيتهما
كون مجموعهما في جميع الحركات وما زاد عليه يكون بحسب المعاوقة و قد لا يتم المقومة التي ينبغي عليها الدليل واليه اشار
بقوله والآي وان لم يكن الحركة غير متعينة لزمانها زمانا بل كانت متعينة كان الزمان على ذلك القدر الذي يقتضيه
الحركة من الزمان هو الواقع بانها المعاوقة لا جميع الزمان فيكون تفاوت ذلك القدر الزايد بحسب تفاوت
المعاوقة في المثال المذكور لا اصل للحركة اي لا زمان اصلاً فانه لا يتفاوت بتفاوت المعاوقة بل هو محفوظ
في الحركات كلها لان مقتضى ذات الشيء لا يتفاوت ولا يتخلل في المثال الموعود وهو الحركة في الماء الغليظ فيكون
ساعة اصل الحركة لا تعلق بها بالمعاوقة كما في الحركة الواقعة في الماء فان ساعتها بانها الحركة دون المعاوقة
وتسع ساعات بانها المعاوقة الذي هو الماء الغليظ فمن التسع يتفاوت بحسب تفاوت المعاوقة يكون
حصة القوام الرقيق من التسع عشر ساعة وهو عشر تسع ساعات وهي اي عشر تسع ساعات تسعة عشر
ساعة واحدة فيضاف تسعة اعشار الى ما يقتضيه الحركة لزمانها وهي ساعة فيكون حركته في الماء الرقيق
في ساعة وتسعة اعشار كما لا يلزم المساواة بين وجود المعاوقة وعدمه ومن المتأخرين من اشتغل ببيان
ان الحركة لا تقتضي زمانا لزمانها والالانات الحركة الواقعة في ذلك الزمان اسرع الحركات اذ لا يكون وقوع حركة
في اقل من ذلك الزمان ولا يتصور كون تلك الحركة ولا كون حركة تامة للحركات اسرع الحركات لانها واقعة في
زمان والزمان متعين الى غير الزمانية فيكون له اي ذلك الزمان الذي وقعت فيه تلك الحركة نصف ولو فرض في وقتها
فيها في ذلك النصف كانت الحركة الواقعة في النصف اسرع منها اي من الواقعة في الجميع بالضرورة اذ اذا اقتضى
في المسافة فلا يكون تلك الحركة اسرع الحركات فظهر ان ما عينة الحركة لا تقتضي مقداراً من الزمان بل الزمان كله
بانها المعاوقة في تفاوتها وتوهم الخلف وهذا الجواب الذي هو محصل ما ذكره الفاضل الطوسي انما يلزم
ان وقوع الحركة في جزم من ذلك الزمان الذي فرضناه انه يقتضيه ما عينة الحركة يمكن بحسب نفس الامر وان لم يبين
امكان وقوعها فيهم الا بحسب التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزم واحا بحسب نفس الامر فكلما جاز ان
يقال الزمان الذي يقتضيه الحركة فلا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم تكلف يقع الحركة الحقيقة في جزء وهي من
وعن بقوله الزمان عند عدم متصل واصلاً انقسام فيهم بالفعل وانما ينقسم بالفرض الى اجزاء هي اذ منته انقسامها
لا يقف عند حد ذلك الحركة متعينة بانطباعها على المسافة والزمان ولا تنقسم الا الى اجزاء هي حركات كان

الزمان

المسافة لا تنقسم إلا إلى أجزاء، منتظمة لكل واحد منها مسافة واحدة اصطلاحاً لازمة من نقل الجزء الذي لا يجري فإن سلمت
لرسك الاعتراف بأن زماناً أنه حركة فوضت من الحركات إذا جازى على الخ وجم لا بد كان لكل جزء منه زماناً وكان
ظرفاً لكل جزء من أجزاء تلك الحركة وذلك لطبيعة الحركة واقعة في جزء من أجزاء المسافة ومدة نفس مسافة فيظهر من ذلك
أن مادية الحركة من حيث هي من صالحة لأن تقع في أي جزء كان من الأجزاء المفروضة للزمان والمسافة فلا تقتضي الحركة
لذاتها قدراً معيناً من الزمان ولا من المسافة بل تقتضي مطلق الزمان والمسافة الموجودة في كل جزء من أجزاء الزمان فلا
حاجة بنا إلى دعوى أن اقتضا الحركة لذاتها زماناً يستلزم سرعة الحركات حتى يحتاج في إبطال اللازم إلى بيان وقوع الحركة
في نصف زمان الأسرع مع اتحاد المسافة وإن لم تسلم في الجزء كان هو الجواب في الحقيقة وأيضاً فإن الكلام المحتمل
أنما هو في تلك الحركة المحصورة لا في مطلق الحركة أي ليس اعتراضه بأن مادية الحركة من حيث تقتضي زماناً حتى يرفع
بأنه بطاها لا يستلزم وجود أسرع للحركات أو لأن مادية الحركة موجودة في أي جزء من الحركة فوجوده في أي جزء من
أجزاء الزمان على ما قدرناه بل بأن الحركة المحصورة التي توجد في مسافة محصورة تقتضي ذلك فهي باعتبار الزمن
الحركة والجسم المتحرك والمسافة المعنية تقتضي قدراً من الزمان لأن بديهة العقل حكم ذلك مع قطع النظر عن محاولة الخروج
ثم أن الزمان يزداد بسبب المعاودة فكون بعض من الزمان بازاء المعاق وبعض منه بازاء الحركة لأجل الأمور المتكاثرة
وموزان الخطأ فليكون بازاء المعاق يتفاوت على حسب تفاوته وما يكون بازاء تلك الأمور يتفاوت بحسب
تفاوتها لا بحسب تفاوت المعاق وإنما قد تساوى تلك الأمور في الحركات المفروضة فيما نحن بصدد لم يتفاوت زمانها فما
بل يتفاوت ما كان بازاء المعاق فقط فلا يلزم محذور كما تحققت وقد أجيب عن الوجه الأول أيضاً بأن مبنى على المكان
قوام يكون نسبة معاودته إلى معاودة الماء المفروضة أقل نسبة زمان الخطأ إلى زمان الماء ومعلوم لجواز أن ينتهي
قوام الماء إلى قوام الباكية بما عاودت منه والليكون موعداً ثانياً في تلك النسبة وبأن المعاق قد يكون من الضعف
بحيث يتساوى وجوده وعلمه بالتعباس إلى القوة الحركية فلا يختلف الحركة بسبب الثاني من وجوده امتناع الخطأ
الجسم لو حصل في الخطأ سواء كان جواً أو موعداً أو موجوداً كان اختصاصه بخير دون آخر ترجيحاً لما سرع لتساوي أجزاءه
فإن البعد المفروض لا يتصور فيه اختلاف وكذلك الحال في البعد الموجود والمجرد وإذا اختلف الامتثال أن يكون
بالمادة فإذا فرض حصول جسم فإن كان سكناً فيه لم يزد اختصاصه به عن غير من وان كان متحركاً عنه لم يزد
لحينه طلبه الآخر مع تساويها وذلك أيضاً فلو فرض اختصاصه بالجزء الآخر وترجيحاً لما سرع والجواب أن كل العالم لا اختصاصاً
له بخير دون غيره فإنه مالا للاختيار كلها أو الخطأ الذي هو المكان أنما هو مقدار العالم فيتمثل به فلا اختصاص له بخير
دون آخر فلا ترجيح فإن قيل ليس كلامنا في مجموع العالم وحده حتى يجاب بما ذكرتموه بل الكلام في كل جزء من أجزاء
العالم وما يحصل فيه ذكر الجزء من الكسنة الخالية قلنا لعل الاختصاص في الحاصل لاجزاء العالم بأجزاء معينة إنما
يكون لتلايم الأجسام وتساوئها فإن الأرض ثقيلها مثلاً تستضيء الحصول في الوسط الذي هو بعد العباد من الفلك وت
تعلم أن النار لا تفسد في الخطأ، بعض المكان الثاني عن الشاغل لأن الزمان البعد المفروض أو الموجود لا يجب أن يكون مكاناً وإذا
كان العالم مائلاً للاختيار كلها فلا خلاف بهذا المعنى وأيضاً ملاء العالم لكل الأجزاء أنما يتصور إذا كان المكان بعداً مجرداً
مجرداً مساوياً لمقدار العالم فإن البعد المفروض لا يمكن أن يوجد في مساواته أيه حتى يتبين به وقد أسرد بعضهم بهذا الوجه

على امتناع ان يكون المكان بعد وجوده واجزا والاستزامة ان لا يسكن جسم فجزء ولا يتحرك عنه ايضا كما عرفت
فاجيب بما ذكر من كون ذلك البعرس وبالعلم كون اختصاص اجزائه باجزاء الما بين الاجسام من الملائكة
والمنافرة الثالث من تلك الوجوه انه اذا زعم ان محال فوق خلق الملائكة لكون المحرك للوصول الى السماء
وذلك لان صعوده اليها انما موقوف في استغناء كل من القاسر فتلك القوة ما دامت باقية يكون المحرك كما هو القوي
اعني تلك القوة لا تقوم بها اتمال بعبادات الملائكة التي في السابعة فاذا كانت السابعة خالية لم يقدم القوي حتى يصل
الى السماء وهو بطايف من الجواب انه اي ما ذكرتم من الدليل على تقدير صحة ما ينبغي كون ما بين السماء والارض
طام خلا اذ لم يكن معاوقة من الوصول الى السماء ولا ينبغي وجود الخلاء مطلقا لكونه ان يكون الغالب من
السابعة الهواء الذي صعودا معاوق يوجب ضعف الميل القسري حتى يبطل ويكون مع ذلك ما بين ما خلا كثيرا
وفي نسخة النص وفيما بينها اي بين السابعة ويمكن ان يجاب بان مقدم القوة القسرية هو الطبيعة المغلوطة في ابتداء
الحال ثم يتقوى شيئا فشيئا حتى يعود غلبة معاوقها بهم واحاطوا بالكل مستولى الفاعل المختار وربما احتج
للكمال على امتناع الخلاء بعلاجات حكمة الاولى الستة اذ هي سبعة وهي الثانية الضيقة الرأس في اسفلها ثقبة
ضيقة ويسمى بالفارسية آب ذرو فانه اذا امتلئت تلك الآنية ماء وفتح المدخل خرج الماء من الثقبة الضيقة واذا انسدت
المدخل وقف الماء عن الخروج والنزول وليس ذلك الوقوف من الماء من ان طبعه فتحي نزول الماء لانه لا يخرج الماء
من كون المدخل مسدودا الزم الخلاء واما اذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم خلا اذ بقدر ما يخرج من الماء يدخل فيه
الهواء وانما اعتبر ضيق راس الآنية ليكن سدا بحيث لا يدخل فيه الهواء اصلا واغبر صديق الثقبة في اسفلها لانها
اذا كانت واسعة نزل الماء من جانبها ودخل الهواء من جانب آخر الثانية النزوات هي زواقة وهي ابنوبة بمونة
من خايس يجعل احشوطها دقبقا وجويفهم ضيقا جدا وجعل شرفها الاخر غليظا وجويفه واسعا وسوى خشب
طويل بحيث يكون غليظا مائلا للجويف الواسع فانه اذا امتلئت تلك الابنوبة ماء ووضع للشئ على مدخلها بحيث
يسد لم يخرج الماء من الطرف الآخر ثم انه بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء من الجوف الضيق خروجا بقوة
ويقطع سافة ولو وجد في داخل تلك الابنوبة خلا كان الماء ينتقل اليه بقدر ان كان ينتقل الماء الى ذلك
الخلاء بقدر ما يدخل الخشب فيها فلا يخرج عنها وهو بطايفها دة الخس وايضا اذا حصل للشئ من داخل الى
الثقبة الضيقة ووضع على الماء ثم جذبت للشئ ارتفع الماء في الابنوبة لامتناع الخلاء الثالثة ارتفاع اللحم
في الجمجمة بالمص فاننا نشاهد ان الجمجمة اذا وضعت على اللحم من اعضائها الانسان ثم مصت فان يرتفع اللحم من داخل
الجمجمة وما هو الا لان الشئ هو ان يقدر ما يفيض من الهواء ويخرج منها اي من الجمجمة يستخرج ذلك الهواء المخصوص
المخرج منها بل ما من اللحم فكلما استباحا قسريا خروجه دفع الخلاء وجوب تلازم سطوح الاجسام واذا
لفظنا الجمجمة على الطريقة لا يكون فيها منفذ يدخل فيه الهواء ثم مصصنا لم يرتفع الخلاء لان الهواء لا يخرج منها
اولا لان جرحها من بعضه وينبسط الباقي فيملاها واذا وضعت الجمجمة على السندان وضعا لا يبقى معه منفذ ثم مصصت
مصحقا قويا ورفعت الجمجمة فانه يرتفع السندان بارتفاعه الرابعة وكذلك يرتفع الماء في الابنوبة فانه اذا غمس احد
طرفه في الماء ومعنى الاخر ارتفع الماء الى ثم الماصي مع نقله واقتضا طبعه النزول دون الارتفاع وما ذكره الارتفاع الا

اذا اوضح

اشارة الى ان هذا الى و اوفق بامتياز
رطلاء الاول بامتياز القداخل سمة

لأن سطح الهواء ملازم لسطح الماء سبب امتناع الماء من أن يرتفع فوق سطح الهواء بل يبقى يتبع سطح الماء للصورة وفتح
السطح الماء سبب امتناع الماء من أن يرتفع فوق سطح الهواء بل يبقى يتبع سطح الماء للصورة وفتح
في داخل القارورة وبعضها خارجها وسدودها رأسها بحيث لا يدخل منها ماء ولا يخرج منها وذلك لأن سطح الماء
بين سطح القارورة والانبوبة سدا لا يمكن نموذ الهواء فيه فإذا دخلت الانبوبة فيها أكثر مما كان بحيث تفيض
من الهواء عنها انكسرت القارورة إلى خارج وإذا خرجنا عنها بحيث لا يدخل فيها شيء من الهواء انكسر
إلى داخل ولولا أنها مملوكة بالهواء وما فيها من الانبوبة بحيث لا يدخل فيها شيء أكثر مما كان يفيض بالاضطرار
إلى خارج ولولا أنها مستقيمة لظلوا كما يكون شاغلا لها لما لا يمكن أن يتكسر بالاضطرار إلى داخل فذلك على امتناع
التضار وتامتناع الخلاء مع الجواب أن شيئا من هذه العلامات المذكورة لا يتقيد القطع بامتناع الخلاء لجواز
أن يكون ما ذكرتم من الأمور الغريبة بسبب امتناع الخلاء كمن لا يعرفه خصوصه فمن هذه العلامات
المذكورة أحاطت في النظر لا يزال من مضمون القطع بالمطالعة والمص واعم ان الامارات إذا كثرت واجتمعت ربما
أقنعت النفس وأغادتها بقبول حجة لا يتبع به الحجة الزام هذه الامارات لا تقوم حجة علينا وان أمكن أن يفهم حجة
يقيناً بغيرها في ثبوت هذا المطالعة من قولنا بالخطا، الاول من قولنا بالخطا، منهم من جعله موجوداً فإذا دخل البصر
الموجود عند مخرج المادة جسم والأول أن لم يكن في مادة خلاء أي بعد وجوده بجوار في نفسه عن المادة سواء كان
بعد جسم ملبس أو غير مشغول فانه في نفسه خلاء ومنهم من جعله غير ملبس فاما من أن حقيقة الخلاء عند القائلين بأن
المكان بعد مضمون أن يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما لا يقبلها الثاني منهم أن من القائلين بالخطا
اعني البعد الموجود والجور في نفسه عن المادة من جوار أن لا يلائم جسم فيكون في خلاء، بعبارة بعد جوار عن المادة
وبعبارة أخرى خلاء عن الشاغل ومنهم من يجوز فيكون في خلاء، بالعبارة الأولى دون الثاني والفرق بين هذا القول
وبين من ذهب من قال بالسطحان فيما بين طرفي الطاس على هذا المذهب بعد موجوداً بجوار في نفسه عن المادة قد
انطبق عليه بعد الجسم فثبت أن بعدان الآن الاول لا يجوز خلقه عن انطباق الثاني عليه وأما على القول بأن المكان
مواضع فليس يثبت أن البعد الجسم الذي ملأه داخل الطاس قال ابن ركن الدين في الخلاء قوة جاذبة للأجسام ولا ذلك
بحسب الماء في السرايات ونحوها في الزايات الحارة ومما يعجز فيه قوة دافعة للأجسام إلى الفوق فإن الخلاء
الواقع في الجسم سبب كثر الخلاء في داخله عن أن يفرق اجزائه وتداخلها خلاء بعد ذلك الجسم حفة دافعة له إلى الفوق
والجهد على أنه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة ومولف الرصد الثالث في الكيفيات قدم مباحث
الكيفيات على سائر المقالات لانه اصح وجوداً من جميعها اذ منه المحسوسات التي هي اظهر الموجودات الا انه قدم الكيمياء
عليها لما تضمنت في المقادير والمجردات وفيه مقومة ومعمول اربعة المقدمات في تعريفه واقامة الاوليه وأما
تعريفه فانه عرض لا تقتضي التسمة واللا تسمة اقتضاها اوليا أي بالزات ومن غير واسطة ولا يكون معناها معقولا بالقياس
إلى الغير وهذا التعريف رسم تامة لكيفية وهو الغاية في الاجناس العالية فانه بالسطح على القول بامتناع تركها من
امور مشاوية لا يجد اتصالاً ولا يرسم رسماً تاماً ويجوز تعريفها بالرسم بالامور الوجودية والعدمية ايضا بشرط أن تكون لكل
الامور اجلي مما يعرف بها من الاجناس العالية فلا يصح أن يقال مثلاً للجو ليس بجو فأن الجو والعرض متساويان

في المعرفة ولها باله فلا يجوز تركها حجة في تعريف الآخر ولا ان يقال الكيمياء كيمياء ولا ان يقال الكيمياء كيمياء
استعمل من الكيمياء حتى يخطر في تعريفه فقولنا عرض يتناول الاعراض كلها واحتمل ان يقولوا لا تقتضي التسمة عن
الكيمياء فانه تقتضي التسمة لقائه ويقولون ولا تقتضي اللا تسمة عن الوحد والقطعة المقتضيتين لها عند من قال انهما من الامور
أي على القول بانها موجودة ثان في الخارج وأما على القول بانها من الامور الاعتبارية فلا حاجة إلى هذا القيد لعدم ختمها
في العرض كما مررت اليه الاشياء ويقولون ان مقتضاها اوليا عن خروج العلم بعلوم واحد موجب مقتضى العلم بعلومها
فان العلم الاول يقتضي اللا تسمة كمن ليس مقتضاها اوليا بل هو اسطة معلومة والعلم الثاني مقتضى التسمة كمن لا يقتضي
الاقتضا بالاولية خرجا عن الطرح انهما من مقتضى الكيمياء بالاجزاء احترزا بالقيد الآخر وهو قولنا ولا يكون معناه
معقولا بالقياس إلى الغير عن السبب أي الاعراض السببية فانه معقولة بالقياس إلى غيرها وأما الكيفيات فليست
معانيها في نفسها متبينة إلى غير ما عرفت من انها لا تقتضي لثبات السببية وذكر بعضهم من مضمون القيد الآخر قولنا ولا
يتوقف تصور علم تصور غيره فان الاعراض السببية تتوقف تصوراتها على تصور امور اخرى لان الكيفيات فانها
تستلزم تصور علم تصور غير كمالها وراكان والعلم والقوة والشهوة والغضب ونظايرها فانه لا يتصور بدون متعلقاتها
اعني المدرك والمعلوم مثلا كمن ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات مملوكة لها كما في سبب تصوراتها
موجبة تصورات متعلقاتها فانها تفعل العلم اولاً ثم تدرك متعلقاتها كذا في الكيفيات المختصة بالكيمياء
كالاستقامة والاختلاف والتثنية والتسريح وكما جردية والكيفية واعترض عليه في الكيفيات المختصة بالحدود
والرسوم وأما في اسمها فبما رتبة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكيمياء
والاستعدادات أي الكيفيات الاستعدادية وما في هذا الخبر من الاربعة مع الاستعداد والتسريح ومنهم من اراد
انتهاء بالتردد بين النقيضين والاشياء فذكر وجوب اربعة الاول وهو وجودها ان الكيفيات اما ان يختص بالكم ولا
يختص به وهذا الذي لا يختص بالكم ما محسوس باحدى الحواس الظاهرة او لا وهذا الذي ليس محسوساً بها ارتباطاً
استعداداً في الكمال او محال وهذا الاخير هو الكيفيات النفسانية قلنا ولم تلم أن الكمال الخارج من التسمة هو الكيفية النفسانية
ولم يثبت ذلك الكمال الغير ذات الانشئ فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوساً ولا يكون صفة استعداداً اجاز ان يكون
كيفية غير مختصة بذوات النفس من الاجسام غايته ان لا يكون فاعلم ان الاستعداد فيقول عليه اولاً هو القوة التروية
الثاني من وجوه الخبر قال ابن سينا في الشفاء الكيفيات ان فعلها بالتسمة أي ان صدر عنه ما يشبه محسوس كالحراة فانه لا يتجلى
ما يجاوز محلها حارة او كالمساودة فانه يلقى شحنة في العين وهو مثالي بخلاف الثقل فان فعله في الجسم فهو التحريك وليس نقلاً قال
الامام الرازي هذا تعريف من ابن سينا باخراج الثقل واللحمة عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه عذر شعره هذه الكيفيات
المحسوسة نص على ان الثقل واللحمة منها اذ لا يجوز ادخالها في الكيمياء ولا في مقوله اخرى سوى الكيفيات ولا يمكن ادخالها ايضا
في الانواع الثلاثة الاخرى من مضمون المقول ومما يراه مناقضة بين كلاميه والاي وان لم يفعل بالتسمة فان تعلق
بالكم فذلك هو المختص بالكيمياء والاي وان لم يتعلق بالكم للجسم أي فيكون ثبوت الجسم اما من حيث كونه جسماً طبيعياً
نقط وهو الحق الفعلي والانعكاسية اعني الاستعداد او تشابهاً إلى من حيث انه جسم ذو نفس ومما يختص بذوات
الانسان ففهم ان الكيفيات المحسوسة كلها فاعلم بالتسمة فانه كيمياء ويتقضى هذا ان الكيمياء بالثقل واللحمة

فان العلم الاول يقتضي اللا تسمة كمن ليس مقتضاها اوليا بل هو اسطة معلومة والعلم الثاني مقتضى التسمة كمن لا يقتضي
الاقتضا بالاولية خرجا عن الطرح انهما من مقتضى الكيمياء بالاجزاء احترزا بالقيد الآخر وهو قولنا ولا يكون معناه
معقولا بالقياس إلى الغير عن السبب أي الاعراض السببية فانه معقولة بالقياس إلى غيرها وأما الكيفيات فليست
معانيها في نفسها متبينة إلى غير ما عرفت من انها لا تقتضي لثبات السببية وذكر بعضهم من مضمون القيد الآخر قولنا ولا
يتوقف تصور علم تصور غيره فان الاعراض السببية تتوقف تصوراتها على تصور امور اخرى لان الكيفيات فانها
تستلزم تصور علم تصور غير كمالها وراكان والعلم والقوة والشهوة والغضب ونظايرها فانه لا يتصور بدون متعلقاتها
اعني المدرك والمعلوم مثلا كمن ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات مملوكة لها كما في سبب تصوراتها
موجبة تصورات متعلقاتها فانها تفعل العلم اولاً ثم تدرك متعلقاتها كذا في الكيفيات المختصة بالكيمياء
كالاستقامة والاختلاف والتثنية والتسريح وكما جردية والكيفية واعترض عليه في الكيفيات المختصة بالحدود
والرسوم وأما في اسمها فبما رتبة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكيمياء
والاستعدادات أي الكيفيات الاستعدادية وما في هذا الخبر من الاربعة مع الاستعداد والتسريح ومنهم من اراد
انتهاء بالتردد بين النقيضين والاشياء فذكر وجوب اربعة الاول وهو وجودها ان الكيفيات اما ان يختص بالكم ولا
يختص به وهذا الذي لا يختص بالكم ما محسوس باحدى الحواس الظاهرة او لا وهذا الذي ليس محسوساً بها ارتباطاً
استعداداً في الكمال او محال وهذا الاخير هو الكيفيات النفسانية قلنا ولم تلم أن الكمال الخارج من التسمة هو الكيفية النفسانية
ولم يثبت ذلك الكمال الغير ذات الانشئ فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوساً ولا يكون صفة استعداداً اجاز ان يكون
كيفية غير مختصة بذوات النفس من الاجسام غايته ان لا يكون فاعلم ان الاستعداد فيقول عليه اولاً هو القوة التروية
الثاني من وجوه الخبر قال ابن سينا في الشفاء الكيفيات ان فعلها بالتسمة أي ان صدر عنه ما يشبه محسوس كالحراة فانه لا يتجلى
ما يجاوز محلها حارة او كالمساودة فانه يلقى شحنة في العين وهو مثالي بخلاف الثقل فان فعله في الجسم فهو التحريك وليس نقلاً قال
الامام الرازي هذا تعريف من ابن سينا باخراج الثقل واللحمة عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه عذر شعره هذه الكيفيات
المحسوسة نص على ان الثقل واللحمة منها اذ لا يجوز ادخالها في الكيمياء ولا في مقوله اخرى سوى الكيفيات ولا يمكن ادخالها ايضا
في الانواع الثلاثة الاخرى من مضمون المقول ومما يراه مناقضة بين كلاميه والاي وان لم يفعل بالتسمة فان تعلق
بالكم فذلك هو المختص بالكيمياء والاي وان لم يتعلق بالكم للجسم أي فيكون ثبوت الجسم اما من حيث كونه جسماً طبيعياً
نقط وهو الحق الفعلي والانعكاسية اعني الاستعداد او تشابهاً إلى من حيث انه جسم ذو نفس ومما يختص بذوات
الانسان ففهم ان الكيفيات المحسوسة كلها فاعلم بالتسمة فانه كيمياء ويتقضى هذا ان الكيمياء بالثقل واللحمة

فان العلم الاول يقتضي اللا تسمة كمن ليس مقتضاها اوليا بل هو اسطة معلومة والعلم الثاني مقتضى التسمة كمن لا يقتضي
الاقتضا بالاولية خرجا عن الطرح انهما من مقتضى الكيمياء بالاجزاء احترزا بالقيد الآخر وهو قولنا ولا يكون معناه
معقولا بالقياس إلى الغير عن السبب أي الاعراض السببية فانه معقولة بالقياس إلى غيرها وأما الكيفيات فليست
معانيها في نفسها متبينة إلى غير ما عرفت من انها لا تقتضي لثبات السببية وذكر بعضهم من مضمون القيد الآخر قولنا ولا
يتوقف تصور علم تصور غيره فان الاعراض السببية تتوقف تصوراتها على تصور امور اخرى لان الكيفيات فانها
تستلزم تصور علم تصور غير كمالها وراكان والعلم والقوة والشهوة والغضب ونظايرها فانه لا يتصور بدون متعلقاتها
اعني المدرك والمعلوم مثلا كمن ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات مملوكة لها كما في سبب تصوراتها
موجبة تصورات متعلقاتها فانها تفعل العلم اولاً ثم تدرك متعلقاتها كذا في الكيفيات المختصة بالكيمياء
كالاستقامة والاختلاف والتثنية والتسريح وكما جردية والكيفية واعترض عليه في الكيفيات المختصة بالحدود
والرسوم وأما في اسمها فبما رتبة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكيمياء
والاستعدادات أي الكيفيات الاستعدادية وما في هذا الخبر من الاربعة مع الاستعداد والتسريح ومنهم من اراد
انتهاء بالتردد بين النقيضين والاشياء فذكر وجوب اربعة الاول وهو وجودها ان الكيفيات اما ان يختص بالكم ولا
يختص به وهذا الذي لا يختص بالكم ما محسوس باحدى الحواس الظاهرة او لا وهذا الذي ليس محسوساً بها ارتباطاً
استعداداً في الكمال او محال وهذا الاخير هو الكيفيات النفسانية قلنا ولم تلم أن الكمال الخارج من التسمة هو الكيفية النفسانية
ولم يثبت ذلك الكمال الغير ذات الانشئ فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوساً ولا يكون صفة استعداداً اجاز ان يكون
كيفية غير مختصة بذوات النفس من الاجسام غايته ان لا يكون فاعلم ان الاستعداد فيقول عليه اولاً هو القوة التروية
الثاني من وجوه الخبر قال ابن سينا في الشفاء الكيفيات ان فعلها بالتسمة أي ان صدر عنه ما يشبه محسوس كالحراة فانه لا يتجلى
ما يجاوز محلها حارة او كالمساودة فانه يلقى شحنة في العين وهو مثالي بخلاف الثقل فان فعله في الجسم فهو التحريك وليس نقلاً قال
الامام الرازي هذا تعريف من ابن سينا باخراج الثقل واللحمة عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه عذر شعره هذه الكيفيات
المحسوسة نص على ان الثقل واللحمة منها اذ لا يجوز ادخالها في الكيمياء ولا في مقوله اخرى سوى الكيفيات ولا يمكن ادخالها ايضا
في الانواع الثلاثة الاخرى من مضمون المقول ومما يراه مناقضة بين كلاميه والاي وان لم يفعل بالتسمة فان تعلق
بالكم فذلك هو المختص بالكيمياء والاي وان لم يتعلق بالكم للجسم أي فيكون ثبوت الجسم اما من حيث كونه جسماً طبيعياً
نقط وهو الحق الفعلي والانعكاسية اعني الاستعداد او تشابهاً إلى من حيث انه جسم ذو نفس ومما يختص بذوات
الانسان ففهم ان الكيفيات المحسوسة كلها فاعلم بالتسمة فانه كيمياء ويتقضى هذا ان الكيمياء بالثقل واللحمة

فان العلم الاول يقتضي اللا تسمة كمن ليس مقتضاها اوليا بل هو اسطة معلومة والعلم الثاني مقتضى التسمة كمن لا يقتضي
الاقتضا بالاولية خرجا عن الطرح انهما من مقتضى الكيمياء بالاجزاء احترزا بالقيد الآخر وهو قولنا ولا يكون معناه
معقولا بالقياس إلى الغير عن السبب أي الاعراض السببية فانه معقولة بالقياس إلى غيرها وأما الكيفيات فليست
معانيها في نفسها متبينة إلى غير ما عرفت من انها لا تقتضي لثبات السببية وذكر بعضهم من مضمون القيد الآخر قولنا ولا
يتوقف تصور علم تصور غيره فان الاعراض السببية تتوقف تصوراتها على تصور امور اخرى لان الكيفيات فانها
تستلزم تصور علم تصور غير كمالها وراكان والعلم والقوة والشهوة والغضب ونظايرها فانه لا يتصور بدون متعلقاتها
اعني المدرك والمعلوم مثلا كمن ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات مملوكة لها كما في سبب تصوراتها
موجبة تصورات متعلقاتها فانها تفعل العلم اولاً ثم تدرك متعلقاتها كذا في الكيفيات المختصة بالكيمياء
كالاستقامة والاختلاف والتثنية والتسريح وكما جردية والكيفية واعترض عليه في الكيفيات المختصة بالحدود
والرسوم وأما في اسمها فبما رتبة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكيمياء
والاستعدادات أي الكيفيات الاستعدادية وما في هذا الخبر من الاربعة مع الاستعداد والتسريح ومنهم من اراد
انتهاء بالتردد بين النقيضين والاشياء فذكر وجوب اربعة الاول وهو وجودها ان الكيفيات اما ان يختص بالكم ولا
يختص به وهذا الذي لا يختص بالكم ما محسوس باحدى الحواس الظاهرة او لا وهذا الذي ليس محسوساً بها ارتباطاً
استعداداً في الكمال او محال وهذا الاخير هو الكيفيات النفسانية قلنا ولم تلم أن الكمال الخارج من التسمة هو الكيفية النفسانية
ولم يثبت ذلك الكمال الغير ذات الانشئ فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوساً ولا يكون صفة استعداداً اجاز ان يكون
كيفية غير مختصة بذوات النفس من الاجسام غايته ان لا يكون فاعلم ان الاستعداد فيقول عليه اولاً هو القوة التروية
الثاني من وجوه الخبر قال ابن سينا في الشفاء الكيفيات ان فعلها بالتسمة أي ان صدر عنه ما يشبه محسوس كالحراة فانه لا يتجلى
ما يجاوز محلها حارة او كالمساودة فانه يلقى شحنة في العين وهو مثالي بخلاف الثقل فان فعله في الجسم فهو التحريك وليس نقلاً قال
الامام الرازي هذا تعريف من ابن سينا باخراج الثقل واللحمة عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه عذر شعره هذه الكيفيات
المحسوسة نص على ان الثقل واللحمة منها اذ لا يجوز ادخالها في الكيمياء ولا في مقوله اخرى سوى الكيفيات ولا يمكن ادخالها ايضا
في الانواع الثلاثة الاخرى من مضمون المقول ومما يراه مناقضة بين كلاميه والاي وان لم يفعل بالتسمة فان تعلق
بالكم فذلك هو المختص بالكيمياء والاي وان لم يتعلق بالكم للجسم أي فيكون ثبوت الجسم اما من حيث كونه جسماً طبيعياً
نقط وهو الحق الفعلي والانعكاسية اعني الاستعداد او تشابهاً إلى من حيث انه جسم ذو نفس ومما يختص بذوات
الانسان ففهم ان الكيفيات المحسوسة كلها فاعلم بالتسمة فانه كيمياء ويتقضى هذا ان الكيمياء بالثقل واللحمة

لما عرفت ولم قلت ان غير كذا اي غير المحسوسة من الكيفيات ليس كذلك اي ليس فاعلا بالتشبيه فانه غير معلوم و
قد اختلف ابن سينا في طبيعيات الشفاء انه لم يثبت فعل الطب واليا بس بالتشبيه فلا يصح التقييد المذكور لاقضية
ان يجوز خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة الثالث وجوه الطهر وهو ايضا مذكور في الشفاء ان يقال
الكيفيات اما ان يتعلق بوجود النفس وذكر ان يكون للنفس اول اجسام من حيث انها ذوات النفس اول يتعلق
بوجود النفس والثاني اما ان يتعلق بالكيفية او لا يتعلق بها والثاني اما الاستعداد او فعل فلما لم قلت ان الاخير اعني
الفعل هو الكيفيات المحسوسة لجواز ان يكون كيفية متوترا بفعل دون الاستعداد ولا يكون محسوسة الرابع من تلك
الوجوه وقد ذكر في الشفاء ايضا كلفه زعيمه يستمر فان يقال الكيفيات اما ان يتعلق بالتشبيه كما في الاول والثاني اما ان لا
يتعلق بالاجسام بل بالنفوس او يتعلق بالاجسام والثاني اما من حيث الكيفية او الطبيعية ان يتعلق بالاجسام اما من
حيث كيتها او من حيث طبيعتها او القسم الاخير هو الاستعداد او الفعل ولا يخفى ما فيه وهو ما مر من الوجه الثاني
انه لم يثبت ان المحسوسة كذا فاعلة بالتشبيه كما في زعيمه يادرس في الشفاء من انه وضع الكيفية المختصة بالاعداد العارضة
للمجرات فان من الكيفية كالتروجية مثلا غير مندرجة في التقييد لانه غير عارضة للاجسام **الفصل الاول**
في الكيفيات المحسوسة قوما لا يبالوا بالانقسام الاربعه وهي ان كانت راسخة او ثابتة في موضوع بحيث
يصر زوالها عنه كصفرة الذهب وطلاء الصل سبت انفعاليات والا اي وان لم تكن راسخة كصفرة الوجه وحرارة
الطحين فانفعالات وانما سميت الكيفيات الاولى بذلك الاسم الذي هو الانفعاليات لوجهين الاول انها محسوسة والاساس
انفعال الحاسة في سبب الانفعال ومتبوعه الثاني انها تابعة للترافع الثاني لانفعال اما بتخصيص كالحالات الصل فانها
تكونت فيه بسبب مزاجه الذي صرت بانفعال وقع في ما و تروبعه كحرارة النار فانها وان كانت ثابتة بسبب الاستعداد
ففيه انفعال فقد توجب الحرارة التي نوعها في بعض المركبات تابعة للترافع كالمصل والنفط فان حرارتها تابعة لمزاجها المستعد
من انفعال وقع في مواضعها كما ان القسم الاول متبوعه لانفعال من وجه وتباعه من وجه آخر سبب اليتم انهم انما سموا
القسم الثاني انفعالات مع ثبوت مزاجين من الوجهين منها لانها بسرعة زوالها اشبهت بالانفعالات والثالثات المتجردة
الغير القارة سميت بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة وتبنيها على تلك الشبهة ثم اشار الى سبب آخر في التسمية بالانفعالات
نظرا ومما في القسم الثاني مشاركون القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات كما اشار اليه لكن حالوا التفرقة بين التسميتين
في القسم الثاني اسم منه الذي هو الانفعاليات بالتشبيه تمييزا على تصور رتبة ما قلنا من سرعة زواله كانه ليس من ذلك القسم
بل ان يسميه فنقص من الاسم شي ثم اطلق عليه الباقي وانواعها اي انواع الكيفيات المحسوسة خمسة بحسب الحواس الخمس
الظاهرة النوع الاول المحسوسات المسماة باوائل المحسوسات لوجهين احدهما عموم القوة الامنة او لا يخلو عن اجسامها
لان بقاؤه باعتبار مزاجه فلا يدر من الاحتراز عن الكيفيات المنسوبة اليه فذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعطاشه
واما سائر الشاعري ليس من الرتبة من العزوة فقد يخلو الحيوان عنه كالحمار الطين الفاقد للشاعر الاربعه وكالحمار الفاقد
البهر والثاني ان الاجسام العنصرية لا يخلو عن الكيفيات المحسوسة وقد يخلو عن سائر المحسوسات والسر في ان الابصار
توقف على توسط جسم شفاف اي حال عن اللون لئلا يشغل الحاسة به فلا يدر ذلك الكيفية البصر على ما ينبغي والروقي يتوقف
على رطوبة لها بية خالية عن الطعوم والشم يتوقف على جسم يتكف بالرائحة او يكتلط باجزاء من حاملها والسمع يتوقف

هذا هو المقصود من قوله
ان الكيفيات المحسوسة
هي التي تتعلق بالاجسام
والتي هي في رتبة
الانفعال

هذا هو المقصود من قوله
ان الكيفيات المحسوسة
هي التي تتعلق بالاجسام
والتي هي في رتبة
الانفعال

هذا هو المقصود من قوله
ان الكيفيات المحسوسة
هي التي تتعلق بالاجسام
والتي هي في رتبة
الانفعال

هذا هو المقصود من قوله
ان الكيفيات المحسوسة
هي التي تتعلق بالاجسام
والتي هي في رتبة
الانفعال

على ما يحل الصوت اليه فلا يوان يكون في نفسه خاليا عنه بخلاف النفس فانه لا حاجة به الى متوسط حتى يلمس خلوه عن
المحسوسات وفيما في هذا النوع مقاصد في الاول في الحار كالحار ان المحسوسات سميت او اهل المحسوسات لما
عرفت كالكيفيات الاربع اعني الحرارة وما يقابلها والرطوبة واليبوسة سميت او اهل المحسوسات لثبوتها البسيط
العنصرية وحصل المركبات منها بتوسط المزالج المتفرج عن من الاربع وانما لم يذكر في العنوان البرودة مع كونها مقصورة
في هذا المقصد لوقوع الاختلاف في كونها وجودية وفيها اي في الحرارة مباحث حرة احدها حرة حقيقة كمال ان
سبب في الشفاء الحرارة هي التي تفرق المحتلقات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس اي يجمع بين المتماثلات
وغير المتماثلات ايضا كذا ذكر في كتابه وبيان ذلك ان الحرارة فيها قوة مصونة اي محرك الى الفوق لانها تحرك
فيها القوة المقتضية لذلك فاذا انشأت الحرارة في جسم مركب من اجزاء مختلفة بالطاقة والكثافة اي في رتبة
القوام وعظمته فيفعل الجزء اللطيف منه اي من ذلك الجسم انفعالا اسرع فيقبل الحرارة وتحدث فيه القوة قبل غير
يتبادر الى الصعود والالطف فالالطف دون الكثيف فانه لا يتفعل الا بسطو ورجا لم يفعل الحرارة خفة بقوة
على تصعيقه فيلزم تسببه اي سبب ما ذكر من حال اللطيف والكثيف عن تباين الحرارة فيهما تفرق المحتلقات في
الطيفة وهي بكل الاجسام المختلفة في الطاقة والكثافة التي كانت منها الاجسام المركبة ثم لكل الاجزاء بعد تفرقها يجمع
الطبع الى ما ياتسرها لان طبيعتها تقتضي الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الطبيعة علم الضم
لما اشهر في السنة والحرارة معن للاجتماع الصادر عن طبيعتها بعد زوال المانع الذي هو الانقسام فنسب الاجتماع
اليها كانه ينسب الافعال الى معداتها ومن جعل هذا الذي ذكر ابن سينا من احوال الحرارة تحريكها لحرارة فقدر كسطها
اي بعدا عن الصواب ونحو ذلك لان ما بينهما اوضح من ذلك المذكور فان كثيرا من الناس يعرفونها مع عدم شعورهم
بأنهم من حكمهم ولان ذلك الحكم المذكور الذي هو الانارة والمخصوصة لاهل الابا استقرا جزئياتها لم يعرف كونها
الانارة خاصة شاملة لها فحرفتها اي معرفتها من الانارة وثبوتها لحرارة موقوفة على معرفة الحرارة فتعرفتها بالانارة
دور لا يقال يكفيها في تتبع جزئياتها والاطلاع على احوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما فاذا عرفت بها
افادت معرفتها بوجه اهل فلا دور لانا نقول الاحساس بجزئياتها كالف في معرفة ما بينها الا يرى الى ما ذكره
المحققون من ان المحسوسات لا يجوز تعريفها بالا قوال الشارحة او لا يمكن ان يعرف الا بالاضافات واعتبارها
لازمة لها لا مفيد شي من معرفة حقايقها مثل ما يفيد الاحساسات بجزئياتها فالمقصود بذكر حواصها
وانما في بيان حقايقها من غير تمييز لها عما عداها لا تصور ما بينها واعلم ان هذا الذي ذكرناه من انارة الحرارة
في الجسم المركب من الاجزاء المختلفة في الطاقة والكثافة انما يثبت او لا يمكن الاتقيام به بساطة ذلك المركب
تدريجيا يمكن تفرق بعضها عن بعضها اما اذا اشتد الالتصاق بين تلك البسائط وكون التركيب فيها شديدا فالانارة
بحرارها لا تفرقها لوجود المانع عن التفرق وحيث ان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة في ذلك الجسم متفارقة في
الكيفية كما في الرطب فعادة الحرارة سيلانا وذوبانا وكما حال اللطيف الخفيف صعودا ومنع الكثيف
التفعل عن ذلك فحدث بينهما تعلق وتجادب فحدث من ذلك حركة دوران كانا مدركا للذهب من حركته
السرعة العجيبة في البؤنة ولولا هذا العائق اعني قوة الالتصاق والاتحاد بين اجزاء الذهب لفرقت النار

هذا هو المقصود من قوله
ان الكيفيات المحسوسة
هي التي تتعلق بالاجسام
والتي هي في رتبة
الانفعال

هذا هو المقصود من قوله
ان الكيفيات المحسوسة
هي التي تتعلق بالاجسام
والتي هي في رتبة
الانفعال

Handwritten text in a cursive script, likely a continuation of the previous page, written on aged, slightly stained paper.

الاعمال

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

لهواء المضى تارة في التبيين قال المصفاة قد افترق في ابن سينا بان البياض فيا فو كروه من
الاشعة وهي زواياها واخفاة ويلزم السطوة وارفع الامان من الحسن بالكلية ومن هنا عرفت فيا فو كروها
من كلامه بان المحسوس من الامثلة امر موجود هو الضوء المتعكس وجعلها حاضرا فيا فو كروها من كلامه بان المحسوس من الامثلة امر موجود هو الضوء المتعكس وجعلها حاضرا فيا فو كروها
واعا انه على كونها غير متناهية في العلم بعد استماعه ووجوده وسبب ان كلامه في هذا المعنى اشبه استقصاء و اشار به
الى الوجوه التي الدالة على ان البياض قد كثر بطريق اخر فظهر ان البياض لون مغاير للضوء المسمى في تلك الاشياء
ببياض وليس هو من السطوة ورنه ان كان الامام الرازي كما هو دأبه تصرف فيما ينظم عنه ليتسرع الى الاعتراض عليه
ونقله فذكر من متبعه فذكر ان صاحب الكتاب والحق معه ان البياض فيا فو كروه من الامثلة والقول
بان ذلك من اختلاط الهواء المضى بالاجزاء الشفافة احواس باب حدوث البياض في ان لم يكن هناك مزاج تبين
حدوث اللون وليس ذلك الذي قلنا به ابعد مما يتولى الحكماء فيكون الضوء شرطاً لحدوث اللون كما اذ لم يتم
انتفاء اللون في الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على ما لها فاذا اخرج المصباح مثلا من البيت المظلم انتفى اللون
الاشعة التي فيها اذا اعيدت صارت ممتلئة بامثالها لاستحالة اعاده العدم وعدمه ولا شك ان هذا البعد من حدوث
البياض في الاجزاء الشفافة بخلاف الهواء من غير مزاج ومن عرفت بوجودها في وجود السواد والبياض
قال اي بعضهم مما الاصل والبقا من اللون يحصل بالتركيب منها على الخواشي فيا فو كروها من الامثلة والقول
واذا اخلط السواد حاصلا في جوهره في الفهم الذي اشرقت عليه الشمس والرخان الذي خال الظلمة النار حصلت للبرق ان غلب
السواد على الضوء في الجملة وان استندت عليه فالقوة ومع غلبة الضوء على السواد حصلت الصفرة فان خلط
الى الصفر سواد مشرق فالخضرة والظفر اذا اخلطت مع بياض حصلت الزجارية التي هي الكهبة واذا اخلطت
الخضرة مع سواد حصلت الكثرائية الشديدة والكثرائية ان خلطت بها سواد مع قليل حمر حصلت النيلية في النيلة
ان خلطت بها حمر حصلت الارجوانية وعلى هذا فمقتضى سائر الالوان وقال في قوله من المعترفين بالالوان الاصل في حمر
السواد والبياض في الحمر والصفرة والخضرة فبين للشمس الوان بسيطة وحصلت البواقي بالتركيب من هذه الالوان
فان الاجسام الملونة بالالوان الشفافة اذا سقطت سمى ناعما خلطت بعضها ببعض فانه يظهر منها الالوان المختلفة
بحسب تفاوت واختلاطها كما يشهد به الحسن فدل ذلك على ان سائر الالوان مركبة منها والحق ان ذلك اعني تركيب
منه الحمر على الخواشي كحمر كنفيات في الحسن بين الالوان مختلفة كما ذكرتم واما ان كل كنفية لونية سوى من الشمس
فهو من هذا القبيل اي ما يركب منها فشي لا سبيل الى البرهان ولا بعد هذا فجزا ان يكون هناك كنفية مفردة هي لون
بسيط وجوه ايضا ان يكون جميع ما عدلث مركبة منها فالواجب ان يتوقف فيه المعصم **السا** قال ابن سينا وكثير
من الحكماء الضوء شرط وجود اللون في نفسه فاللون انما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء فيه وانه في اللون
غير موجود في الظلمة لفقدها شرط وجوده في الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند الضوء اللون العتيق فانا لا
نراه في الظلمة فلو كان اي عدم رؤيته اياه اما لعدمه في نفسه او لوجوده العتيق عن رؤيته وهو الهواء المظلم اذا لم يكن
هناك سواه والثاني بطلان الهواء المظلم غير عتيق من الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى من ذلك الجدار اذا اوقد
نار او وقع عليه ضوء من الهواء الذي بينهما كونه مظلما لا يصدق عن رؤيته وكيف يكون الظلمة عتيقة من الرؤية

لعدم شرط اللون في وجوده العتيق عن رؤيته
والعدم الاول في نفسه والثاني في غيره
والثاني انما هو في الظلمة

سواء امر عتيق والمشموع وفيما بين البرهان وهو ان الامام الرازي انما في الضوء شرط الرؤية لا لوجوده فان رؤيته لا تقع
على ذاته والتحقيق المبين عدم رؤيته في الظلمة واما عدمه في نفسه فلا فانتفاء الرؤية في الظلمة لعدم انما هو الضوء اي
بالجانب في الغار فان شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان في الضوء المحيط بالمرء ولذلك يرى الجالس في الظلمة
بالنار قال ابن الهيثم مستدلا على ان الضوء شرط لوجود اللون انما يرى اللون انما يتصف بصفات الضوء وكما
كان الضوء اقوى كان اللون اشده وكما كان اضعف كان اضعف وكل طبقة من الضوء شرط لظهور اللون
لا انتفاء الثانية ما انتفاء الاولى فاذا انتفى طبقات الضوء كلها انتفى ايضا طبقات الالوان باسرها ومما يوجب ان يكون
الالوان التي في ضمن هذه الطبقات تستفي في الظلمة لا انتفاء شرطها التي في طبقات الاضواء فينتفيض اللون المطلق ايضا
لان العام لا يوجد الا في ضمن الخاص كما احتل ان يكون للون طبقة توجب في الظلمة ولا يحسن بها فيوجد اللون المطلق فيضربها
قال وعده من صفات اللون مطلقا فاعترف بان ما ذكر من محتاج الى المحسوس فلا يكون حجة على الفرض ان يقال ان قوله
المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون في نفسه فتكون الرؤية مراتب جلاء وضاها بحسب
شدة الاضواء او ضعفها مع كون المرء في مركز الذي هو اللون باقيا على حاله وانه وان تعرف ان منسوب اهل الحق ان الرؤية
سواء كانت متعلقة بالالوان او بغيرها امر خلقه الله في الخلق على وفق مشيئة ولا يشرط وجوده ولا مقابله ولا غيرهما من
الشرائط التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة على كساي في مباحث رؤيته الله تعالى وانما لا ننقض الامثلة للاعتناء على معرفتك
بما هو واضعها فليكن برعاية قواعد الحق في جميع المباحث وان لم نخرج بها المعصم **الثالث** الظلمة عدم الضوء
عما سبب ان يكون مضى فانتقال بينهما تقابل العدم والملكة والدليل على انه امر عتيق رؤيته للجالس في الغار المظلم انما هو
عنه اذا وقع على النار في حمره ولا عكس اي لا يرى النار في الجالس وما عاين اي ليس الجالس المذكور من الجالسين الا انه ليس الظلام
امر حقيقي قايما بالهواء ما عاين الاضواء اذ لو كان كذلك لم ير احدهما الاخر اصلا لوجوده العتيق عن رؤيته فيها
فتعين انها عدم الضوء وهي متشعبة كون الجالس في الغار مرئيا فلا يرى وشرط كون الخارج مرئيا غير ذلك هو اختلاف
حاله قال المصنف لو قيل كان شرط الرؤية في الضوء محيط بالمرء في الظلمة مطلقا ولا الضوء محيط بالمرء في الظلمة مطلقا
عن الرؤية ظلمة محيط به اي بالمركب لا الظلمة المحيط بالمرء ولا الظلمة مطلقا كما بين هذا القول بعبارة كون الظلمة امر عتيق
عما عاين اختلاف حال الجالس والظلمة في الرؤية كما ذكرتم وقولنا قد استدل على كونها عتيقة باننا اذا قد راينا ضوء الشمس في الظلمة
من غير انضواء صفة اخرى اليه لم يكن حالة الاضواء في الظلمة التي تخيلها امر محسوس وهو الهواء وليس هناك اشياء
الاير لا انضواء العين كان حالنا اذا احتجنا كما في الظلمة الشديدة ولا شك اننا لا نرى في حال التعيين شيئا من جفوننا
بل انما في من الظلمة ان لا نرى شيئا في تخيل ان نرى كنفية في السواد وكذا الحال في تخيلنا الظلمة امر محسوس فخرج منهم
من جعل الظلمة شرطاً لرؤية بعض الاشياء كما ترى وتري بالليل من الكواكب والشمس البعيدة والاشياء في النهار
وما ذكره الا لكونه المظلم شرطاً لرؤية ما ورد بان ذلك ليس شوق في الرؤية على الظلمة بل لان الحسن غير منفصل بالليل
من الضوء القوي كما في النهار فيضعف عن الضوء الضعيف ويتركه وما كان في النهار منفصلا عن ضوء قوي لا ينفصل عن
الضعيف فلا يخفى به وذلك كما بينا الذي يرى في البيت اذا وقع عليه الضوء من الكوة ولا يرى في الشمس لان
بصر الانسان فيكون مغلوبا بجنوبها فلا يتقوى على احساس الهباء بخلاف ما اذا كان في البيت اذا وقع عليه الضوء

فانما هو في الظلمة
والعدم الاول في نفسه والثاني في غيره
والثاني انما هو في الظلمة

فانما هو في الظلمة
والعدم الاول في نفسه والثاني في غيره
والثاني انما هو في الظلمة

فوقه كذا
في نسخة أخرى
في نسخة أخرى

Handwritten text in a cursive script, likely a continuation of the letter or a separate note, written on a separate sheet of paper.

مضيقا وايضا لو كان الضوء غير اللون كان بعضه ضيفا لبعضه لكنه بدل ان الضوء المقابل الاظلمة احيى القابل بان الضوء
مظهر اللون لا كغاية زاوية عليه بل كس كاسد اذ في من الاقوى الى الاعلى على سائر طرقها وانما بانها تيزر في الضوء الاضعف
بالاخرى كالامع بالليل مثل البرصية ومن البرق فاعيد في مضيقا في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج ثم السراج فانه يرى
مضيقا شديدا ويضيئ في ضوء القمر ثم القزح في مضيقا في ضوء القمر ثم الشمس في الشمس فانها الغاية في الاضائة
التي يزل في فيها ضوءها عارضا كما هو ليس زوال الاضعف بالاخرى لان الشمس لا يترك الاضعف عند الاخرى ولا
زوال غير سبب نفس الامر بل للضعف في الظلمة وكان الامع بالليل قد مر من الظهور ظن ان ذلك الظهور
كسفة زاوية على اللون وظهور قلنا هذا تمثيل اي ايراد مثال غايته تجايز ان يكون لكامل الذي ذكرتموه اثره في اختلاف
الاحوال الادراكات في قوتها وضعفها بسبب اختلاف الخس في قوته وضعفه ولا يدل على ان الضوء ليس كسفة موجودا
راية على اللون وظهور ان اذ قد مر ان الخس لا يفعل على الاضعف الموجود في نفسه عند انشائه عن الاقوى فجوز ان يكون
الامع مثلاً ضوءا سفيرا للون الا انه لا يرى في ضوء السراج **المبحث الثالث في مراتبه** اي مراتب الضوء مطلقا القام
بالخطي لثلاثة هو الضوء اي قد يخص هذا الاسم بالكمية الحاصلة للجسم المضئ بذاته بعد اطلاقه على ما بهما وغيرهما كالشمس
وما عدا الشمس الكواكب فانها تستضيئ لزوفاها غير مستقيمة ضوءا من ضئ آخر والقائم بالكمية لغير نور اذا كان ذلك
الغير مضيقا لذاته كما في القمر وجميع الارض المستضيئ بضوء الشمس واذا قوبل في الضوء بالنور او اذ بهما ماذان الضمان
قال الله تعالى وجعل الشمس ضياء والقمر نورا والارض ماضية بضوء الشمس من مقابلة المضئ لغيره من انظر الى كمال اصل على وجه الارض
حال الاسفار وعقب الغروب فانه استفاد من الهواء المضئ بالشمس وكما حصل على وجه الارض من مقابلة
القمر المستضيئ بالشمس فالضوء اما في الجسم او استفاد من غير ذلك الغير اجاض في بذاته او بعين فاختصت مراتبه
في ثلثه وقدير الظل الحاصل من الهواء المضئ فيخرج عنه الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر وقربهم الضوء الى
الاول وثان فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضئ لغيره فيكون الضوء الزاوي خارجا عن الضوء الاول والثاني
والاى للظل مراتب كثيرة متفاوتة في الشدة والضعف كما في انية الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي في الخنادق
فان الحاصل في فن الجدران اقوى واشد من الاخرين كونه استفاد من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة
في جواربه ثم الحاصل في البيت اقوى من الحاصل في الخندق في الجسم وكس كاسد فيجوز ان يكون الاول استفاد من
المضئ بالشمس الثاني استفاد من الاول فاختلف احوال هذه الاظلال باختلاف معاينها في القوة والضعف وكما
اي وكان الظل الذي شدة تختلف في البيت شدة وضعفها في القوة والضعف بغير الكثرة الى القيمة النافذة وكبرها فانها
كلما كانت اكبر كان الظل الحاصل في البيت اشدا واخرى وكلما كانت اصغر كان ذلك الظل اضعف ويقسم الظلمة في ذلك
سبب مراتبه في الشدة والضعف الى غير النهاية الى الامور غير مضئ في عدد وكس كاسد احصاها في انتم كقولكم بسبب مراتبها
في الصغر والكبر كذلك ولا يزل الظل يضعف بسبب صغر الكثرة في المثال المذكور حتى يعدم الكمية وهو الظلمة كما مر
ان الظلمة عدم الضوء عاين شانه ان يكون مضيقا **المبحث الثالث في كيفية الهواء بالضوء** اولها وانما اوردوها
لان ما ذكر في التصدي الثاني من مراتب الظل متوقف على كيفية الهواء بالضوء فمنهم من نعم وجعل شرطه في شرط الكيف
بالضوء واللون والاول للهواء كونه بسيطا فلا يعقل الضوء لا شفا واما ان يقول قد مر ان الضوء شرطه

من مقابلة المضي لوائه والضم
الفاني مدو الحاصل

24

اللون عند الحكم فلو كان اللون شرطاً للصورة اجاب عنه بقوله فكل من اللون شرطاً للصورة والوجود
معينة فلا يشاع فيه ما عرفت من جواز اشتغال الانكسار من البابين وبطلان ما يجل في قوله المانع انما ذكر في الصنف الذي
مضيقاً وما هو الا الهواء وكيف بالصورة وقد جاب عنه بان ذلك للاجزاء الخارجية المختلطة به من الهواء والغلاف الذي
الصف الثاني من الاجزاء والرائحة والهباتية والجزئية القابلة للصورة بسبب كونها متعلقة في الحالة وروءا ما دام المراد
بانه يلزم من ذلك ان الهواء كما كان اصلياً كان الصورة الحاصلة فيه قبل الطلوع وبعد الغروب وفيه انما يلزم ان الضعف
وكما كان الخار والغير انهم اكثر كان ضوءه اقوى لكن الامر بالعكس واحتج على اشتغال الهواء بوجوه اخرى اذ
لو لم يكن كيف الهواء بالصورة لوجب ان يرى بالهنا الكواكب التي في خلاف جهته الشمس لان الكواكب باقية على صورتها
والشمس لم يتفقد على ذلك التقدير من ضوءه اقوى من الاكسار واحتج المانع بانه لو كيف الهواء به الصنف الذي
بالهواء كما يحس بالمجهر ان كيف به يكن الهواء الاكسار به اصلاً فلا يكون متشكلاً بالصورة وجوابه مع الملازمة جواز ان يكون
اللون شرطاً في الاكسار به ولا يكون التكيف بالصورة وحده كافياً في رتبة التشكف بالصورة الضعيف والهواء اما غير
ملقون بالكلية واما لو لون ضعيف جداً بحيث يكون لونه اضعف من اللون والاعجاز الشفافة فلا يكون ذلك اللون كافياً
في رؤية الهواء مع كفايته في قبوله للصورة ان جعل قبوله شرطاً باللون المصحح الرابع ان في شبهة للصورة يتردد
الخطا لا وتنبى على بعض الاجسام المستقيمة كانه شيء يفيض منها الى من تكل الاجسام ويكسبه لونها وهو على ذلك ان
التردد في الهواء الجسم اما لانه ويسمى شعاعاً كما للشمس من التلالا والعمان الزاوي واما من حيث وسمي برقيقاً
البرق التي حازت الشمس ونسب البرق الى الشعاع نسبة النور الى الصورة فان الشعاع والصورة واثنان للجسم
والبرق والنور متفادان من غير النوع الثالث من المحسوسات السموات وهي الاصوات والاهوت التي هي
كفيات عارضة للاصوات ومباحثها اي مباحث هذا النوع الثالث فمعان القسم الاول في الصوت قديمة على
لطف كونه محرراً له مقدار عليه بالطبع وفيه مقادير الاول ان الصوت وان كانت يدرى الصور كسائر البرهيات
اللائقة في شئ من عند بعضهم ما بينه وبين القريب او البعيد فقبل الصوت هو النوع اي نوع الهواء وهو القريب
وقيل الصوت هو القرب او القرب من ان مدين سببان له بعدان والحق كما اشتد عليه ان ما بينه وبينه مستقيمة التي هي
ومقاييس لما هو وانما النوع محسوس بالشمس لا بالبرق ان الصوت الشريد بضره الصاع بموجبه فافهم وان قد
يعرض من العذر ان يكون الجبال وكثيراً ما يتعان على عدم المحسوس العاليية باصوات البوقات والصوت ليس ملوساً
نفسه وايضا النوع حركة والصوت ليس كذلك والقرع مما سببها اصلاً وسببها اي سبب الصوت القريب نوع
الهواء وليس نوعه هذا حركة انتقالية من موله واحد يمينه بل هو عدم وجوده وسكونه يكون فهو حالة شبيهة بموج
الما في الحوض التي هي حرة وسط وانما جعل النوع سبباً في الالاء من حصل النوع المذكور حصل الصوت واذا انشأ
فانما جعل الصوت مستمراً باسما من نوع الهواء لان من الخارج للالات الصناعية ومنقطعاً بانقطاعه وكذلك الحال
في طين الطست فانه اذا سكن انقطع الانقطاع نوع الهواء قال العام الرازي وانت خير بان الدوران لا يبعد الا ان
والمسئلة ما يطلب فيه اليقين على ان الدوران منها ليس تاماً او وجوده فانه ان قد تنوع الهواء باليد ولا صوت هناك
واما عندنا ان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صورته ما عدم فيه النوع الذي جميعها ولا يبعد انما وقد

الحسوسات ٤

والقناع لغريب والصوت ليس في ثيابها
وايضاً كل منها مبعثر بوسط اللون ولا تضيء
من الاصوات

و جزم

[illegible]

يقال ان استواء بعض الخبيثات مع الخبيثات القوي من الاذان الناقبة بعد الخبز يكون الصوت معلولا لتفويج الهواء على وجه مخصوص كذا الظاهر في كثير من السبل العلمية يستعان فيها بالدراسات الصواب فلا تقوم جهة على الغير كونها معلومة شيئا بسبب التفويج المذكور على غيب ان تعريف شيئا وقدر غيب ان السلك شيئا وانما كانا سببا لتفويج الهواء اذ انما ينقل الهواء من الساحة التي يسلكها الجسم الفارغ او المملوء الى اللينين بغير توقف اذ لا يكون الهواء المنقلب عاجزا عن منعه من التفويج هناك التفويج المذكور ويكتسب ادم الاهوية وينمو الى ان ينتمى الى الهواء الاستفاد والتفويج ينقطع هناك الصوت ولا يتعداه كما في الخبيثات في وسطها فظن ان كل واحد من القوي والقلع سبب لتفويج الهواء وان كان التفويج القرعي استند انما طامن التفويج القلعي وذكر بعضهم ان الهواء المتفويج بها على هيئة مخروط فاعترض على ذلك ان المكان للصوت ملاصقا ولا يسهل له السماع واذا فرض الصوت في موضع حال حصل هناك مخروطان يتطابق قاعدتهما ومن هذا التصور يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت حسب الجوانب وانما اعتبر القوي والقلع لانهم لو قرعت جسم كالصوف مثلا قرعا لتناو قلعته كذلك لم يوجد هناك صوت قيل وانما جعلوا سببا للصوت ابتداء حتى يكون التفويج والوصول الى السامعة سببا للاحساس بالوجود في نفسه بناء على ان القوي ووصول والقلع والوصول وما آتيا فلا يجوز كونها سببا للصوت لانه زمني وورثه ان التفويج ان كان انما فقد جعله سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعله القوي والقلع الآتيني سببا لفعل الآتي سببا للزمان لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا لم يكن السبب عليه تامة او جزاء آخره لا يلزم ان يكون الزماني موجودا في الآن المعبر الثاني الصوت كقوة فاعية بالهواء يحملها الهواء الى الصانع فسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به فانه اي بالصوت مع كون بعيدا عن الحاسة كما لم يكن فانه يرى مع بعد عن الباصر لاجل تعلق بتهالك الاستدراك والقصور والاحساس بالصوت يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له الى الصانع لا يبعد عن هوا او احدا بعينه يتفويج ويكثف بالصوت ويوصل الى القوي السامعة بل يحتمل ان ما يجاوز ذلك الهواء المتكثف بالصوت يتفويج ويكثف بالصوت ايضا ويكثف الى ان تفويج ويكثف به الهواء الذي في الصانع فينكره السامع وانما قلنا ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى حاسة السمع نوعه الاول ان من وضع فيه طرف ابوية طويلة ووضع طرفه الاخر في صمغ انان وتكلم فيه صوت عال سمع ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وان كانا قريبين الى المتكلم من ذلك الانان فاما هو الاخر كما ان ليس ما ذكر من سماع للصوت دون غيره الاخر الابوية الهواء الحامل للصوت ومنعها اياه من الانتشار والوصول الى صمغ الصانع فلا يسمع الا صاعدا في ذلك الانان فلا يسمعه الا هو والساكنه اعني الصوت فيعمل مع الزخم كما هو المحجب للصوت المؤذن على الخارج فيش كان منه وجهة تذبذب الزخم اليها سمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان تساوى مسافة البعد وليس ذلك الا لان الزخم يعمل الهواء الحامل له ويحركه الى الجانب الذي تمت اليه فكل من كان سماع الصوت يتوقف على وصول حاملة الى قوة السمع الثاني انما سماع الصوت يتأخر عن سبب اعين سبب الصوت تاخر انما كانا قد ضرب الفاس على الخشب من بعيد وسمع صوته الذي يوجد معه بلا حيز بعد ذلك زمان يخاف ذلك الزمان بالقرب والبعد ما هو الا سلك الهواء الحامل له في تلك المسافة حتى يصل الى حاسة السمع واعتبر ان الامام الترابي بان الوجه الثامن راجعة الى الدوران او حصولها انه متى وجد وصول

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

[illegible]

مكتبة جامعة القاهرة
الاسم: مكتبة جامعة القاهرة
الرقم: 1000

الهواء الحامل وجرا السماع ومن لم يجره لم يوجد الا بقدر الاقل من ان يسمع من وراء جدار غليظ جدا وان فرض كونه محيطا بجميع الجدران ايضا ولا يمكن ان يكون ذلك سبب في وصول الهواء الحامل الى السماع فان الهواء لم يشكل بشكل مخصوص بل كيف بالكلية المستوحدة ونفوذ الحامل للصوت سمى في الجدار المذكور ومعنا في الحقيقة في الغاية ان يسمع على شكل الذي سببه يتكيف بالكلية المستوحدة موصلا الى الحاسة مما لا يعقل فلو كان السماع موقفا على الوصول لم تصور هنا سماع اصلا فاما شرطه فبأن يسمع على شكله في غير ط السماع بقاء الهواء على كونه في الهواء المتفرع عن التفرع ولا يبعد ان يسمع الهواء في الحقيقة مستكيف بها اي بالكلية التي هي الصوت المستوحدة والاطراف الشكل على الكيفية تجوز في قال ان الهواء الحامل للصوت مشكل في كل مخصوص او به كونه كونه المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به ان الشكل بالكلية حتى لا تصور نفوذ في تلك المكانة فستبين ان كل حاله ورماعه على عدم توقف الاحكام على الوصول بل ان الحاسة لا وجود لها الا في ان حروفها فلا بد ان يكون سماعا اياها قبل وصول الهواء الحامل لها ايضا واما ما عرفت من ان كونه الوصول وقد خرج عليه ايضا بان حامل حروف الكلمة الواحدة اما ما عرفت او متعدد فكل الاول يجب ان لا يسمعها الا سماع واحد على الثاني يجب ان يسمعها السماع الواحد من اكثر من باب بانه الحامل لها يوافق متعدد لكن الاصل الى السماع الواحد جاز ان يكون واحدا او فرض تعدد والواصل اليه جاز ان يكون السماع في ط بالوصول اقل من فكون شرط السماع فيما بعد تامفيا المقصود والسالك الصوت موجود في ط في خارج الصالح لانه انما يحصل في الصالح على ما تقدم معهم من ان التفرع الثاني من الفرع او القليل اذا وصل الى الهواء الحامل والسماع حدث في هذا الهواء بسبب توجه الصوت والوجود له هو التفرع الثاني من عن الصالح واللا وان لم يكن الصوت موجودا في ط في ج ليس في الصالح فقط لم يدرك حتمه اصلا لانه لم يوجد الا في داخله لم يدرك الا في تلك الحالة التي لا اثر للجهة معها فوجب ان لا ندرك ان الصوت من اتي جهة وصل اليها كان اليد لا كانت تلك التي حيث تلقاه ويصل في كل الشئ اليها لولا المسافة لم يميز عندنا بل في اليمين جهة اي جهة وكل الشئ المكسوس ولم ندر ان من اتي جهة اتانا كما نذكر في بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب ان يكون الصوت موجودا قبل الوصول الى السماع وان يكون مدركا من كل ابعاضه فتمت وليس لم ندر ان يكون في تعديرا عنها لينا في ما تقدم من ان الاحكام للصوت مشروط بوصول الهواء الحامل اليه لئلا يجوز ان يكون في سماعنا جدا فيكون واحدا لينا اذ لم ندر بالوصول حقيقة بل ما يتناولها وطرف حكمها من القرب والبعيد اي ولان الصوت موجود في خارج الصالح في قربي الصوت القريب والصوت البعيد اذ لو ان الاصوات موجودة في خارج الاصحة ومدركه حيث هي من الامكنة لما امكننا ان نغيرها بحسب القرب والبعيد وهذا الدليل ان لا يتنازع على ادراك الصوت في حيز القرب والبعيد من السماع بناظر بظاهره على شرط الاحساس بالوصول كمن قال صاحب المعبر اننا نعرف ان هذا الادراك انما يحصل ولا يفرع الهواء المتفرع لخواص الصالح ولذا لم يحصل من الابعد فزمان اطول لكن يخرج وادركنا الصوت القائم بالهواء القارح للصالح في الاصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعيد بل في كل ما يحصل تنبيه الاثر الوارد من حيث ورد وتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو في الساحة التي فيها ورد قال وللأصل اننا عند غفلتنا يرد علينا ما قارح فنذكر الصوت الذي فيه عند العمل في هذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم ما بعد ذلك يستتبعه بتاتلنا فينادي ادراك من الذي وصل اليها الى ما قبل فتابيل من جهة ومبدأ وورد فان كان في منتهى شدة ما ادركنا في حيث ينقطع ويقف في تذكر الوارد ومورد وما بقي منه موجودا وجهته وبعد موده وقربه وما بقي في

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

عسا
سواء قاطعاً في معرفة حقيقته أو ما فيها من وجوه
حكم القدرية في ذلك فلا يخالفان الصورة البعيدة
قد راجعته واما ما ذكره في إمكان أن
تعارف الله واسمائه واسمائه البعيدة
بشيء مما استدلوا به فيكون ذلك من
معرفة الله

١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠
 ٢٠١
 ٢٠٢
 ٢٠٣
 ٢٠٤
 ٢٠٥
 ٢٠٦
 ٢٠٧
 ٢٠٨
 ٢٠٩
 ٢١٠
 ٢١١
 ٢١٢
 ٢١٣
 ٢١٤
 ٢١٥
 ٢١٦
 ٢١٧
 ٢١٨
 ٢١٩
 ٢٢٠
 ٢٢١
 ٢٢٢
 ٢٢٣
 ٢٢٤
 ٢٢٥
 ٢٢٦
 ٢٢٧
 ٢٢٨
 ٢٢٩
 ٢٣٠
 ٢٣١
 ٢٣٢
 ٢٣٣
 ٢٣٤
 ٢٣٥
 ٢٣٦
 ٢٣٧
 ٢٣٨
 ٢٣٩
 ٢٤٠
 ٢٤١
 ٢٤٢
 ٢٤٣
 ٢٤٤
 ٢٤٥
 ٢٤٦
 ٢٤٧
 ٢٤٨
 ٢٤٩
 ٢٥٠
 ٢٥١
 ٢٥٢
 ٢٥٣
 ٢٥٤
 ٢٥٥
 ٢٥٦
 ٢٥٧
 ٢٥٨
 ٢٥٩
 ٢٦٠
 ٢٦١
 ٢٦٢
 ٢٦٣
 ٢٦٤
 ٢٦٥
 ٢٦٦
 ٢٦٧
 ٢٦٨
 ٢٦٩
 ٢٧٠
 ٢٧١
 ٢٧٢
 ٢٧٣
 ٢٧٤
 ٢٧٥
 ٢٧٦
 ٢٧٧
 ٢٧٨
 ٢٧٩
 ٢٨٠
 ٢٨١
 ٢٨٢
 ٢٨٣
 ٢٨٤
 ٢٨٥
 ٢٨٦
 ٢٨٧
 ٢٨٨
 ٢٨٩
 ٢٩٠
 ٢٩١
 ٢٩٢
 ٢٩٣
 ٢٩٤
 ٢٩٥
 ٢٩٦
 ٢٩٧
 ٢٩٨
 ٢٩٩
 ٣٠٠
 ٣٠١
 ٣٠٢
 ٣٠٣
 ٣٠٤
 ٣٠٥
 ٣٠٦
 ٣٠٧
 ٣٠٨
 ٣٠٩
 ٣١٠
 ٣١١
 ٣١٢
 ٣١٣
 ٣١٤
 ٣١٥
 ٣١٦
 ٣١٧
 ٣١٨
 ٣١٩
 ٣٢٠
 ٣٢١
 ٣٢٢
 ٣٢٣
 ٣٢٤
 ٣٢٥
 ٣٢٦
 ٣٢٧
 ٣٢٨
 ٣٢٩
 ٣٣٠
 ٣٣١
 ٣٣٢
 ٣٣٣
 ٣٣٤
 ٣٣٥
 ٣٣٦
 ٣٣٧
 ٣٣٨
 ٣٣٩
 ٣٤٠
 ٣٤١
 ٣٤٢
 ٣٤٣
 ٣٤٤
 ٣٤٥
 ٣٤٦
 ٣٤٧
 ٣٤٨
 ٣٤٩
 ٣٥٠
 ٣٥١
 ٣٥٢
 ٣٥٣
 ٣٥٤
 ٣٥٥
 ٣٥٦
 ٣٥٧
 ٣٥٨
 ٣٥٩
 ٣٦٠
 ٣٦١
 ٣٦٢
 ٣٦٣
 ٣٦٤
 ٣٦٥
 ٣٦٦
 ٣٦٧
 ٣٦٨
 ٣٦٩
 ٣٧٠
 ٣٧١
 ٣٧٢
 ٣٧٣
 ٣٧٤
 ٣٧٥
 ٣٧٦
 ٣٧٧
 ٣٧٨
 ٣٧٩
 ٣٨٠
 ٣٨١
 ٣٨٢
 ٣٨٣
 ٣٨٤
 ٣٨٥
 ٣٨٦
 ٣٨٧
 ٣٨٨
 ٣٨٩
 ٣٩٠
 ٣٩١
 ٣٩٢
 ٣٩٣
 ٣٩٤
 ٣٩٥
 ٣٩٦
 ٣٩٧
 ٣٩٨
 ٣٩٩
 ٤٠٠
 ٤٠١
 ٤٠٢
 ٤٠٣
 ٤٠٤
 ٤٠٥
 ٤٠٦
 ٤٠٧
 ٤٠٨
 ٤٠٩
 ٤١٠
 ٤١١
 ٤١٢
 ٤١٣
 ٤١٤
 ٤١٥
 ٤١٦
 ٤١٧
 ٤١٨
 ٤١٩
 ٤٢٠
 ٤٢١
 ٤٢٢
 ٤٢٣
 ٤٢٤
 ٤٢٥
 ٤٢٦
 ٤٢٧
 ٤٢٨
 ٤٢٩
 ٤٣٠
 ٤٣١
 ٤٣٢
 ٤٣٣
 ٤٣٤
 ٤٣٥
 ٤٣٦
 ٤٣٧
 ٤٣٨
 ٤٣٩
 ٤٤٠
 ٤٤١
 ٤٤٢
 ٤٤٣
 ٤٤٤
 ٤٤٥
 ٤٤٦
 ٤٤٧
 ٤٤٨
 ٤٤٩
 ٤٥٠
 ٤٥١
 ٤٥٢
 ٤٥٣
 ٤٥٤
 ٤٥٥
 ٤٥٦
 ٤٥٧
 ٤٥٨
 ٤٥٩
 ٤٦٠
 ٤٦١
 ٤٦٢
 ٤٦٣
 ٤٦٤
 ٤٦٥
 ٤٦٦
 ٤٦٧
 ٤٦٨
 ٤٦٩
 ٤٧٠
 ٤٧١

الهيواء م

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

ساو

بالصبر

هذا هو المقصود من قوله تعالى
ولا تعجل بالقرآن من قبل ان يقض الشك
فيك من ربك

خارجة عن النفس الناطقة او المخصوصة صوت الانسان اي صورة ذهنه المخصوصة التي هي واد من غيرة وواحد
خارجة كالتصديق للصوت كونه على ما يكون مطابقا لغيره واد من غيرة وواحد
من تلك الافراد او اخصر في الدنيا وجزء من شخصاته كانت تلك الصورة اعني صورة الشيء المخصوصة التي هي واد من غيرة وواحد
الذي جزء من شخصاته لا يختلف تلك الصورة باختلاف الافراد التي جزء من الشخصات حتى وان اختلفت في نفسها فثابت من ذلك
الاخرى وعن العوارض لم يكن لها عوارض الا اذا اختلفت في نفسها فثابت من ذلك
افراد كونه على ما يكون مطابقا لغيره واد من غيرة وواحد
العقلية كلية مشتركة بين كثيرين فان كانت لا تتكامل في العقلية الانسانية لثباتها في العقل العاقل بالجزء من الشخصات
ذهنية باعتبار حلولها في نفس جارية واد من غيرة وواحد
مع كونها جارية ايضا فثابت لا مضاف لان كليتها باعتبارها اذا اختلفت في نفسها فثابت من ذلك
الكلية ككلية واد من غيرة وواحد
يتحقق فردا فثابت من ذلك
ما رتب لها بكونها لا تتكامل في العقلية تطابق افرادها الخارجية كذا في كل واحد منها فثابت من ذلك
لا تتحقق الا في نفس فثابت من ذلك
بالعقلية كذا في كل واحد منها فثابت من ذلك
والعقلية كذا في كل واحد منها فثابت من ذلك
ان حصة من التي هي افرادها الانسانية فانها انواع حقيقة بالقياس اليها او جعلها عددا فيكون مشتركة بين افرادها فثابت من ذلك
في الجارية عن انفرادها من الذين ذكرها في معنى الطبيعة ان العلوم بها اي بالصور العقلية ام كلي فثابت من ذلك
بالطبيعة كذا في كل واحد منها فثابت من ذلك
للمعلومات بل براء انه صورة ذهنية مخالفة لما في الطبيعة وتوضيح الكلام ان القائلين بالصور فثابت من ذلك
الصور وما رتبها للاحاطة بالصور العقلية ما رتبها للاحاطة بالصور العقلية فثابت من ذلك
بالذات مختلفين بالاعتبار كما رتبها للاحاطة بالصور العقلية فثابت من ذلك
حقيقة لانها ما رتبها للمعلومات المحولة على افرادها فثابت من ذلك
الماضية وعلى قولهم لا يكون للشيء وجودا في الحقيقة بل في الحس والتأويل كان يقال مثلا اننا موجود في الزمان
وبراد انه يوجد في شئ لا نسبة مخصوصة الى ما في الطبيعة فثابت من ذلك
وكذا في السابق وكذا على قولهم لا يكون الطبيعة عارضة للصور العقلية حقيقة لان كل المخل والشاخص ليست محمولة على افراد المعلومات
يتكامل الصور بل المحولة عليها ما رتبها للمعلومات بها فثابت من ذلك
ليق بمرسب مثلا لا يترتب الغرقة الاولى اذ العلم والعلوم عند من يتجران فثابت من ذلك
من انه يرى العلم غير الصور الذهنية الساتية للمعلومات في المادية بل براء صور ذهنية مخالفة للمادية لما في العلم فثابت من ذلك
لمن يرى العلم غير الصور الذهنية وتوضيح هذا العبارة لا ننظم اول كلامه مع اخر الذي سياتي بلا حاجة الى تأويل كما يشهد به كل
سليمة قال المفسر في تفسيره ان المادية العقلية هي التي هي في الحقيقة فثابت من ذلك
من النوع الذي نحن فيه الصور الذهنية من العلم والمعلوم واد من غيرة وواحد

هذا هو المقصود من قوله تعالى
ولا تعجل بالقرآن من قبل ان يقض الشك
فيك من ربك

هذا هو المقصود من قوله تعالى
ولا تعجل بالقرآن من قبل ان يقض الشك
فيك من ربك

تعلق واضافة مخصوصة ولا تتصور حقيقة السبب الا في شئين متمايزين ولا غلبة الا في شئين متمايزين
منه في الخارج فهو في الزمان فالصور الذهنية هي ما رتبها للمعلومات فثابت من ذلك
بالطبيعة من الصور العقلية ومطل ما قبل من ان التصرف بالكلية ليس هو الصور بل المعلومات بها وان كانت تحتاج الى بيان
بيان فثابت من ذلك
في الخارج لانه لا يترتب ثبوته في الحقيقة لصوره حتى السبب منه وبين العالم واد من غيرة وواحد
اي موجود في الخارج متعين في حقيقته متصلا في الوجود وهو في الحقيقة فثابت من ذلك
اصلا واد من غيرة وواحد
الامور المخصوصة لها اقسام من غير العقل الانسانية من القوى العاقلة ارساما عقليا ظاهريا والارسام الاعراضية هي التي هي
الوجود والادراك والافات تلك الامور المخصوصة اشخاصا عينيه بحيث انها بالكلية ومواد الارسام من غير العقل بناء على الوجود
الذي هو النفس الناطقة الانسانية لا يتنازع على ان لا يكون لما تصورته النفس الناطقة ثبوته في غير الارسام والظواهر ومواد
في الوجود والادراك من غيرهم على اننا نقول المرتسم من سائر القوى العاقلة يجب ان يكون نفسا باعتبار المعلومات حتى يصرف
الاحكام الانسانية للبارية عليها ويحقق السبب منها وبين العالم بها واد من غيرة وواحد
متكامل ومكون للمعلومات تنصفه بالكلية حالها في العالم ومطل ما قبل من ان التصرف بالكلية ليس هو الصور بل المعلومات بها وان كانت تحتاج الى بيان
المعصية والسابع العلم ينقسم الى تفصيلي مدون نظري اجرائي وموادية اي اجزاء المعلومات وموادية حسب اجزائها وانها واحدة
بعد واحد والاحكام التي هي علم متنازع فثابت من ذلك
متصور في ذلك الزمان للحوادث لانها عالم ج مائة فاد من غيرة وواحد
على العلم بطاقتها ثم ما رتبها للاحاطة بالصور العقلية فثابت من ذلك
التفصيل للماضين في الماضي والفرق بين تلك الحالة للماضين وقعة عقيب السوال وبين حالة الجاهل الثانية قبل السوال ومطل ما قبل من ان التصرف بالكلية ليس هو الصور بل المعلومات بها وان كانت تحتاج الى بيان
التفرقة على التفرقة ضرورية وجب ان تكون حالة الجاهل المسماة عقلا بالفعال ليس او كل الجواب حاصل بالفعال بل النفس في تلك الحالة
تقوى على الاستحضار وتفصيله بالاجتهاد كسب جبر فثابت من ذلك
بالجواب لم يكن حاصل قبله وفي الحالة النفسانية صارت الاجزاء مخلوطة فثابت من ذلك
لمن يرى كذا في تارة فثابت من ذلك
ونفصل اجزاء بعضها عن بعضها في الرواية الاولى رتبة اجزائه والثانية رتبة تفصيله والفرق بينهما معلوم بالوجودان فثابت من ذلك
بالنسبة الى مدركاتها على حال البصر بالقياس الى مدركاتها فثابت من ذلك
حصول صورة واحدة مطابقة لصور مختلفة لان الصور الواحدة لو اختلفت في صور مختلفة فثابت من ذلك
فثابت من ذلك
اغنيان كقولهم المعلومات المتكثرة صور متعددة فثابت من ذلك
متكثرة فثابت من ذلك
فان راووا كما ذكره من العلم الاجبالي والتفصيلي وكذا في ان حصول الصور تارة فثابت من ذلك
المعنى لا يكون حالة متوسطة بين العقل والجهل وبين العقل والجهل الذي هو حالة التفصيل لان حاصل واجبه الى ان العلوم
قد رتبها في زمان واحد وقد رتبها في زمانين علم تفصيلي حسب الحقيقة والملازمة والتسمية

هذا هو المقصود من قوله تعالى
ولا تعجل بالقرآن من قبل ان يقض الشك
فيك من ربك

هذا هو المقصود من قوله تعالى
ولا تعجل بالقرآن من قبل ان يقض الشك
فيك من ربك

هذا هو المقصود من قوله تعالى
ولا تعجل بالقرآن من قبل ان يقض الشك
فيك من ربك

باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها من حيث المعلومات قال اما ما قالوه ان عقيب السؤال عالم بالحوادث اجاب الاله
لانه على التقرير المذكور ودر العلوم عقيب السؤال حقيقة واحدة وله ذم وموازنة في جوابها بالتركيب السؤال والعلوم عقيب السؤال
اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجموعة من تلك الحقائق ونظير ذلك اننا اذا عرفنا النفس من حيث انها شيء حركي
فان لا زما ان يكون لها حركتها معلومة تفصيلا وحقيقة بما مجموعه الى ان يعرف بطريق اخر بطل ما قالوا وفيها ايضا ان العلم الواحد يكون
كثيرا اقول ومن ان كان العلم الاجمالي شيا ان كان لاكتسابه في الصور والحوادث انما اعلم المركب حقيقة حصوله في الزمان صور
واحد مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل في صورة فصور الى ذلك المركب في جزائه فانها مع حصوله فيكون العقل
كالخزائن العروضة عن الذي لا ينفك اليه فاذا توجه العقل اليها ونفصلها صارت خطرة بالبال مكتوفة فتصل استكشافه بعضها بعض
اكتشافا فاما ما كان من اكتشاف حاصلاته في الاصل مع حصول صور الاجزاء في الحقائق مما تفرقت حال العلم بالكلية
الى المعلوم وانما اذا كان المركب معلوما فصوره كان اجزاء معلومة في الاصل مع حصول صور الاجزاء في الحقائق مما تفرقت حال العلم بالكلية
اقوى وان كان من الوجه الاول فليعلم بالعلم بالكلية الى معلوم مرتب فان اجابها اجاب والآخر تفصيل كما ذكره وقوله المعلوم عقيب السؤال
من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصله في الزمان مع حصوله في عوارضه فان ذلك ليس علميا حاصلا
للعقل ولا اجابا واما قوله العلم الواحد لا يكون على معلومات كس في حوائدها اذا ادركها كل شيء ممكن بالامكان العام لا اسكن ما حكمنا على
جميع افراد الشئ فلا بد ان يكون معلوما في العلم بالكلية ولا علم بالجزء من الحقائق الا باعتبار مفهوم الشئ الشامل لها باسرها فان العقل جعل في الحقائق
التي تلاحظها ككل لا فردا فيفسح في ان يكون على تلك الافراد وكونه فيكون من العالتي التي قد رتبنا في مضبوط عندك فانها في بعض مواضع
عبر عن قسمان الاول العلم الاجمالي على تقدير حيزه في نفسه من حيث انه لا يكون لاجون القاض والمقتضى ومنه كثير من اجابا
وابو القاسم والحق اننا انما نشتد في العلم الاجمالي ليس بالتفصيل الشئ عليه ته والاله انما في العقل فليس في علم حاصل الحقائق
وهو العلم الاجمالي قلنا نعم وهو في العلم الشئ من علم العلم المقرون بالجهل ومنه القيد بحسب اسفاق عنه وما لم يكن فالتفصيل
عنه ثم هو القيد اعني كونه مع الجهل وان لا يوجب في اصل العلم بل هو ثابت لمجرد اخر وذكر القيد الذي يستحيل عليه الفروع الثاني
المشهور ان الشئ الواحد قد يكون معلوما من وجه دون وجهه في الفاضل في العلم غير المجهول ضرورة فيشترك العلم والجهل في
متغيران قطعا وان كان احدهما عارضا الا ان العلم انما باعتبار حقيقته واما عارضا انما في الحقائق كما ادخل
باعتبار صحة وجهه باعتبار كونه في وجهه في العلم العروضي عند الوجه من ان يعلق كان من العلاقات كالحقيقة والكلام
والاعمال والحوادث فان من العلاقات لا تقتضي اتحاد المعلوم والمجهول بل يتعارفهما والتسمية مجاز في ان كان المعلوم عارضا للمجهول او
كانا عارضا في الحقائق وكان منها تعلق بوجه اخر او اطلق على من الصور انما من تيسر كذا في الشئ الواحد معلوما من وجه ومجهول من اخر
كان هذا الاطلاق من باب التجوز والانتفاء ولا منازعة فيه في الاطلاق مجازا فان ما يفتوح ولا يشبه عليه في السلفاء كذا ان
عارض الشئ قدرا لا حقيقة نفسه فيكون عارضا معلوما مع كون حقيقة الشئ مجهولة فتستفاد العلوم والمجهول وقد جعل الاله ملاحظة الشئ وجه
يكون كذا في معلوما باعتبار عارضه ومجهول باعتبار حقيقة الشئ المجهول كونه معلوما من حيثية ومجهول من حيثية اخرى والاختلاف
فيه ويشمل هذا الذي ذكره القاضي في استدلاله بالامام الرازي على ان العلم الاجمالي في الحقائق في العلم بالكلية معلوم من وجه ومجهول من اخر
قالوه ان متغيران والوجه المعلوم الاجمالي في الوجه المجهول غير معلوم البتة كمن لما اجتماعه في شئ واحد من ان العلم بالكلية نوع في العلم
التفصيلي الجواب ان الاجمالي التفصيل ليس جالها على ما تدبره بل المعلوم فيها واحد والآخر مختلف هو العلم التعلق بذكر المعلوم فتارة يكون
وجه العلم نفسه على وجه اخر في العلم الاجمالي ان يكون الشئ معلوما من وجه ومجهول من اخر واذا علمنا ان الشئ معلوم من
جانب الاجمال دون التفصيل كان الشئ من وجهين الى العلم ومن العلوم وما قد رتبنا في بعض الفروع الثاني ايضا نوع في علم الاجمالي كما في

هذا العلم هو العلم بالكلية
وهو العلم بالجزء
وهو العلم بالكلية والجزء
وهو العلم بالكلية والجزء
وهو العلم بالكلية والجزء

فان الشئ الواحد قد يكون
معلوما من وجه دون وجهه
وهو العلم بالكلية والجزء
وهو العلم بالكلية والجزء
وهو العلم بالكلية والجزء

فان الشئ الواحد قد يكون
معلوما من وجه دون وجهه
وهو العلم بالكلية والجزء
وهو العلم بالكلية والجزء
وهو العلم بالكلية والجزء

هذا العلم هو العلم بالكلية
وهو العلم بالجزء
وهو العلم بالكلية والجزء
وهو العلم بالكلية والجزء
وهو العلم بالكلية والجزء

باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها من حيث المعلومات قال اما ما قالوه ان عقيب السؤال عالم بالحوادث اجاب الاله
لانه على التقرير المذكور ودر العلوم عقيب السؤال حقيقة واحدة وله ذم وموازنة في جوابها بالتركيب السؤال والعلوم عقيب السؤال
اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجموعة من تلك الحقائق ونظير ذلك اننا اذا عرفنا النفس من حيث انها شيء حركي
فان لا زما ان يكون لها حركتها معلومة تفصيلا وحقيقة بما مجموعه الى ان يعرف بطريق اخر بطل ما قالوا وفيها ايضا ان العلم الواحد يكون
كثيرا اقول ومن ان كان العلم الاجمالي شيا ان كان لاكتسابه في الصور والحوادث انما اعلم المركب حقيقة حصوله في الزمان صور
واحد مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل في صورة فصور الى ذلك المركب في جزائه فانها مع حصوله فيكون العقل
كالخزائن العروضة عن الذي لا ينفك اليه فاذا توجه العقل اليها ونفصلها صارت خطرة بالبال مكتوفة فتصل استكشافه بعضها بعض
اكتشافا فاما ما كان من اكتشاف حاصلاته في الاصل مع حصول صور الاجزاء في الحقائق مما تفرقت حال العلم بالكلية
الى المعلوم وانما اذا كان المركب معلوما فصوره كان اجزاء معلومة في الاصل مع حصول صور الاجزاء في الحقائق مما تفرقت حال العلم بالكلية
اقوى وان كان من الوجه الاول فليعلم بالعلم بالكلية الى معلوم مرتب فان اجابها اجاب والآخر تفصيل كما ذكره وقوله المعلوم عقيب السؤال
من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصله في الزمان مع حصوله في عوارضه فان ذلك ليس علميا حاصلا
للعقل ولا اجابا واما قوله العلم الواحد لا يكون على معلومات كس في حوائدها اذا ادركها كل شيء ممكن بالامكان العام لا اسكن ما حكمنا على
جميع افراد الشئ فلا بد ان يكون معلوما في العلم بالكلية ولا علم بالجزء من الحقائق الا باعتبار مفهوم الشئ الشامل لها باسرها فان العقل جعل في الحقائق
التي تلاحظها ككل لا فردا فيفسح في ان يكون على تلك الافراد وكونه فيكون من العالتي التي قد رتبنا في مضبوط عندك فانها في بعض مواضع
عبر عن قسمان الاول العلم الاجمالي على تقدير حيزه في نفسه من حيث انه لا يكون لاجون القاض والمقتضى ومنه كثير من اجابا
وابو القاسم والحق اننا انما نشتد في العلم الاجمالي ليس بالتفصيل الشئ عليه ته والاله انما في العقل فليس في علم حاصل الحقائق
وهو العلم الاجمالي قلنا نعم وهو في العلم الشئ من علم العلم المقرون بالجهل ومنه القيد بحسب اسفاق عنه وما لم يكن فالتفصيل
عنه ثم هو القيد اعني كونه مع الجهل وان لا يوجب في اصل العلم بل هو ثابت لمجرد اخر وذكر القيد الذي يستحيل عليه الفروع الثاني
المشهور ان الشئ الواحد قد يكون معلوما من وجه دون وجهه في الفاضل في العلم غير المجهول ضرورة فيشترك العلم والجهل في
متغيران قطعا وان كان احدهما عارضا الا ان العلم انما باعتبار حقيقته واما عارضا انما في الحقائق كما ادخل
باعتبار صحة وجهه باعتبار كونه في وجهه في العلم العروضي عند الوجه من ان يعلق كان من العلاقات كالحقيقة والكلام
والاعمال والحوادث فان من العلاقات لا تقتضي اتحاد المعلوم والمجهول بل يتعارفهما والتسمية مجاز في ان كان المعلوم عارضا للمجهول او
كانا عارضا في الحقائق وكان منها تعلق بوجه اخر او اطلق على من الصور انما من تيسر كذا في الشئ الواحد معلوما من وجه ومجهول من اخر
كان هذا الاطلاق من باب التجوز والانتفاء ولا منازعة فيه في الاطلاق مجازا فان ما يفتوح ولا يشبه عليه في السلفاء كذا ان
عارض الشئ قدرا لا حقيقة نفسه فيكون عارضا معلوما مع كون حقيقة الشئ مجهولة فتستفاد العلوم والمجهول وقد جعل الاله ملاحظة الشئ وجه
يكون كذا في معلوما باعتبار عارضه ومجهول باعتبار حقيقة الشئ المجهول كونه معلوما من حيثية ومجهول من حيثية اخرى والاختلاف
فيه ويشمل هذا الذي ذكره القاضي في استدلاله بالامام الرازي على ان العلم الاجمالي في الحقائق في العلم بالكلية معلوم من وجه ومجهول من اخر
قالوه ان متغيران والوجه المعلوم الاجمالي في الوجه المجهول غير معلوم البتة كمن لما اجتماعه في شئ واحد من ان العلم بالكلية نوع في العلم
التفصيلي الجواب ان الاجمالي التفصيل ليس جالها على ما تدبره بل المعلوم فيها واحد والآخر مختلف هو العلم التعلق بذكر المعلوم فتارة يكون
وجه العلم نفسه على وجه اخر في العلم الاجمالي ان يكون الشئ معلوما من وجه ومجهول من اخر واذا علمنا ان الشئ معلوم من
جانب الاجمال دون التفصيل كان الشئ من وجهين الى العلم ومن العلوم وما قد رتبنا في بعض الفروع الثاني ايضا نوع في علم الاجمالي كما في

هذا العلم هو العلم بالكلية
وهو العلم بالجزء
وهو العلم بالكلية والجزء
وهو العلم بالكلية والجزء
وهو العلم بالكلية والجزء

فان الشئ الواحد قد يكون
معلوما من وجه دون وجهه
وهو العلم بالكلية والجزء
وهو العلم بالكلية والجزء
وهو العلم بالكلية والجزء

فان الشئ الواحد قد يكون
معلوما من وجه دون وجهه
وهو العلم بالكلية والجزء
وهو العلم بالكلية والجزء
وهو العلم بالكلية والجزء

هذا العلم هو العلم بالكلية
وهو العلم بالجزء
وهو العلم بالكلية والجزء
وهو العلم بالكلية والجزء
وهو العلم بالكلية والجزء

انکس

Handwritten text in Devanagari script, likely a signature or name, located at the bottom right of the page.

بناقص

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

فصل فی بیان احوال و حاله

[illegible]

١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠
 ٢٠١
 ٢٠٢
 ٢٠٣
 ٢٠٤
 ٢٠٥
 ٢٠٦
 ٢٠٧
 ٢٠٨
 ٢٠٩
 ٢١٠
 ٢١١
 ٢١٢
 ٢١٣
 ٢١٤
 ٢١٥
 ٢١٦
 ٢١٧
 ٢١٨
 ٢١٩
 ٢٢٠
 ٢٢١
 ٢٢٢
 ٢٢٣
 ٢٢٤
 ٢٢٥
 ٢٢٦
 ٢٢٧
 ٢٢٨
 ٢٢٩
 ٢٣٠
 ٢٣١
 ٢٣٢
 ٢٣٣
 ٢٣٤
 ٢٣٥
 ٢٣٦
 ٢٣٧
 ٢٣٨
 ٢٣٩
 ٢٤٠
 ٢٤١
 ٢٤٢
 ٢٤٣
 ٢٤٤
 ٢٤٥
 ٢٤٦
 ٢٤٧
 ٢٤٨
 ٢٤٩
 ٢٥٠
 ٢٥١
 ٢٥٢
 ٢٥٣
 ٢٥٤
 ٢٥٥
 ٢٥٦
 ٢٥٧
 ٢٥٨
 ٢٥٩
 ٢٦٠
 ٢٦١
 ٢٦٢
 ٢٦٣
 ٢٦٤
 ٢٦٥
 ٢٦٦
 ٢٦٧
 ٢٦٨
 ٢٦٩
 ٢٧٠
 ٢٧١
 ٢٧٢
 ٢٧٣
 ٢٧٤
 ٢٧٥
 ٢٧٦
 ٢٧٧
 ٢٧٨
 ٢٧٩
 ٢٨٠
 ٢٨١
 ٢٨٢
 ٢٨٣
 ٢٨٤
 ٢٨٥
 ٢٨٦
 ٢٨٧
 ٢٨٨
 ٢٨٩
 ٢٩٠
 ٢٩١
 ٢٩٢
 ٢٩٣
 ٢٩٤
 ٢٩٥
 ٢٩٦
 ٢٩٧
 ٢٩٨
 ٢٩٩
 ٣٠٠
 ٣٠١
 ٣٠٢
 ٣٠٣
 ٣٠٤
 ٣٠٥
 ٣٠٦
 ٣٠٧
 ٣٠٨
 ٣٠٩
 ٣١٠
 ٣١١
 ٣١٢
 ٣١٣
 ٣١٤
 ٣١٥
 ٣١٦
 ٣١٧
 ٣١٨
 ٣١٩
 ٣٢٠
 ٣٢١
 ٣٢٢
 ٣٢٣
 ٣٢٤
 ٣٢٥
 ٣٢٦
 ٣٢٧
 ٣٢٨
 ٣٢٩
 ٣٣٠
 ٣٣١
 ٣٣٢
 ٣٣٣
 ٣٣٤
 ٣٣٥
 ٣٣٦
 ٣٣٧
 ٣٣٨
 ٣٣٩
 ٣٤٠
 ٣٤١
 ٣٤٢
 ٣٤٣
 ٣٤٤
 ٣٤٥
 ٣٤٦
 ٣٤٧
 ٣٤٨
 ٣٤٩
 ٣٥٠
 ٣٥١
 ٣٥٢
 ٣٥٣
 ٣٥٤
 ٣٥٥
 ٣٥٦
 ٣٥٧
 ٣٥٨
 ٣٥٩
 ٣٦٠
 ٣٦١
 ٣٦٢
 ٣٦٣
 ٣٦٤
 ٣٦٥
 ٣٦٦
 ٣٦٧
 ٣٦٨
 ٣٦٩
 ٣٧٠
 ٣٧١
 ٣٧٢
 ٣٧٣
 ٣٧٤
 ٣٧٥
 ٣٧٦
 ٣٧٧
 ٣٧٨
 ٣٧٩
 ٣٨٠
 ٣٨١
 ٣٨٢
 ٣٨٣
 ٣٨٤
 ٣٨٥
 ٣٨٦
 ٣٨٧
 ٣٨٨
 ٣٨٩
 ٣٩٠
 ٣٩١
 ٣٩٢
 ٣٩٣
 ٣٩٤
 ٣٩٥
 ٣٩٦
 ٣٩٧
 ٣٩٨
 ٣٩٩
 ٤٠٠
 ٤٠١
 ٤٠٢
 ٤٠٣
 ٤٠٤
 ٤٠٥
 ٤٠٦
 ٤٠٧
 ٤٠٨
 ٤٠٩
 ٤١٠
 ٤١١
 ٤١٢
 ٤١٣
 ٤١٤
 ٤١٥
 ٤١٦
 ٤١٧
 ٤١٨
 ٤١٩
 ٤٢٠
 ٤٢١
 ٤٢٢
 ٤٢٣
 ٤٢٤
 ٤٢٥
 ٤٢٦
 ٤٢٧
 ٤٢٨
 ٤٢٩
 ٤٣٠
 ٤٣١
 ٤٣٢
 ٤٣٣
 ٤٣٤
 ٤٣٥
 ٤٣٦
 ٤٣٧
 ٤٣٨
 ٤٣٩
 ٤٤٠
 ٤٤١
 ٤٤٢
 ٤٤٣
 ٤٤٤
 ٤٤٥
 ٤٤٦
 ٤٤٧
 ٤٤٨
 ٤٤٩
 ٤٥٠
 ٤٥١
 ٤٥٢
 ٤٥٣
 ٤٥٤
 ٤٥٥
 ٤٥٦
 ٤٥٧
 ٤٥٨
 ٤٥٩
 ٤٦٠
 ٤٦١
 ٤٦٢
 ٤٦٣
 ٤٦٤
 ٤٦٥
 ٤٦٦
 ٤٦٧
 ٤٦٨
 ٤٦٩
 ٤٧٠
 ٤٧١

فيما الى ارادة اخرى وسلكوا الى ما لا يستلزم اليهم الا ان يذكروا احد الفروع على تقدير اقرار الله بآثاره في الارادة فان العلماء بنا، وعلى هذا
التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدرة هل تكون مرادة للعبد بآداة اخرى او لا اوجب الاشاعرة ان لا يتصور وقوع فعل في عالم به ذكره
الآباء رادة وقال الغيباني يستحيل كون الفعل المرادة حريصا لها بآداة اخرى الوجه الثاني ان الانسان قد يربط شرب ولا يربط غايته الكرامة
ولا يستهيم بل يتفرغ منه وقد يشتهي الطعام الكثير ولا يريد ان يعلم ان فيه مهلكا فقد وجد كل واحد من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد
يجتنب في شيء واحد فيستلزم عموم من وجوب العبد وذكرنا الحال بين الكرامة والشهوة في الدوا والمذكور وجدت الشهوة دون الكرامة
المقابل للارادة وفيه الذي يلزم من وجوب الكرامة من ان لا يكون دون الفروع الطبيعية وقد جمعنا ايضا في حرام سفور عن العصب والباس
انها اي الارادة غير التي فانها لا تنفصل لا بقدر ومقارن لها عند اعمل التحقيق والتميز في تيقن كل الزمان وبالخاصة وقد عوم جماعة ان
التميز في الارادة حتى نفوق ما لا رادة ما علم ان لا يقع او يمكن وقوعه وانفق المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على ان الفعل غير الارادة والميل
الذي يستلزم رادة كرامة هو بالتميز من الارادة فتمام المقصود السادس قال الشيخ الاشعري كثير من اصحاب الارادة التي كرامة ضد
بعضها اذ لو كانت رادة التي غير طاعة غير تلك الكرامة فاما مثلها او ضد ما فلا يجتمعها المتعاضدين والمضادين واما مخالفتها
اي ان لا يلائمها ولا عبادتها فتجانب ضد ما بل يجتمع كل واحد منها ضد الاخر في مخالفتها في الشيء يجوز اجتماعه مع ضد كل واحد من المضافين
فجاءه وجامع البياض ايضا لكن ضد كرامة الضد هو رادة الضد فلم يجر اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضد كل من الارادتين المتعلقتين
بالضدين متعاضدين فلا يجوز اجتماعها وكذا ضد رادة الشيء رادة الضد فاجتماع كرامة الضد مع ضدا الذي يتلزم كرامة الضد
مع ارادة اي لم يجر اجتماعها وانما لم يتلف ضد رادة الشيء كرامة وهو الذي يتلزم في كرامة الضد في الاشكال متعاضدين بخلاف الشيء الذي رادتها
مخالفتها لارادة الشيء مع كرامته وانما لم يتلف ضد رادة الشيء كرامة الضد مع ارادة مخالفة للوالب غير مستلزم للشيء ان لا يلائم ان مخالفتها للشيء يجر اجواز
تلائمها اي تلائم الشيء ومخالفتها بان يكون كل منهما ملزوما والا فلا يشك ان المعلوم من اجتماعه مع ضدا لان لا يجوز اجتماع شيء من المضافين
مع صاحبه وجواز كون الشيء الواحد ضد المضافين وعلى هذا المذهب ايضا لا يجوز اجتماع الشيء مع ضدا بالمخالفة والاجاز اجتماعه مع ضد كرامة
موضوع العلم والقدر التي الغني والاجامه شي منها ثم ما ذكرتم من الدليل وان دل بظاهره على ادعية تعذرها ما ينبغي وموانع طر كرامة الضد
الشعور به اساقا وضرة وقد لا يشعر به اي بالضر حال اداة الشيء فيكون في خطر شيء بالبالى وسعى به الارادة مع الفعل على غير مقتضى
في الارادة المتعلقة بان كرامة الضد لا تكون للارادة نفسها وبالجملة فاستلزم الشيء لنفسه التسوقف على شرط وموظو استلزام اداة كرامة
شعوره متوقف على الشعور بالضر الذي لا يكون حاصل مع حصول الارادة فلا يكون الارادة نفس تلك الكرامة وهم من قال ان الشيء
لم يرجع ان الارادة عين الكرامة على الاطلاق بل ادعى ان ارادة الشيء عين كرامة ضد حال الشعور بالضر ولازم يجب عكس ان مثل هذا الكلام مما لا
يلفت اليه واذا ظهر التباين بين ارادة الشيء وكرامته ضد مما ساء فهل الارادة مستلزمة لكرامة الضد لا مطلقا او قريب من انفاكها كرامته
الكرامة في بعض الصور بل شرط الشعور به اي بالضر يختلف فيه قال القاضي ابو بكر والاهام الغزالي يستلزم اي ارادة الشيء الشعور بالضر
مستلزم كون الضد مكره ما عند الضرر والمريد والظن عند المصلحة لا فلو ان يربط الشخص الضدين بكل واحد منهما من وجوب ارادة على السوية او
يتبع احدهما بحسب طاقته من دفع راجع على نفع الاخر فيكونان مرادين لا على السوية ومما الظن الذي ذكرنا انما شاق اذا فسرته الارادة بمتبعها
النفع او ما يتبعه واما اذا فسرته صفة مخصوصة لا حول في الفعل مقارنة له كما هو رأي الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين مستلزم اجتماعها
مع العصب والسلب قال القاضي من الاشاعرة وابو عبد الله البصري من المعتزلة الارادة تغير متعلقها صفة زائدة على ذات
المتعلق سواء كان ذلك المتعلق فعلا او قولاً فللفعل تغير كونه طاعة كالسجود وبارادته ملزمة او معصية كالسجود وبارادته للغير
والفعل تغير كونه امرا او تعديرا فان ارادوا اي انقضى البهرى انما هي الارادة تغير متعلقها صفة بتبوتية موجودة في الارادة
كون الارادة كرامة او ما ذكره كرامة كونه الفعل طاعة او معصية وكون القول امرا او تعديرا وصف اعتباري لا حقيقي في ذلك كونه القول لا

2017
2018
2019
2020
2021
2022
2023
2024
2025
2026
2027
2028
2029
2030
2031
2032
2033
2034
2035
2036
2037
2038
2039
2040
2041
2042
2043
2044
2045
2046
2047
2048
2049
2050
2051
2052
2053
2054
2055
2056
2057
2058
2059
2060
2061
2062
2063
2064
2065
2066
2067
2068
2069
2070
2071
2072
2073
2074
2075
2076
2077
2078
2079
2080
2081
2082
2083
2084
2085
2086
2087
2088
2089
2090
2091
2092
2093
2094
2095
2096
2097
2098
2099
2100
2101
2102
2103
2104
2105
2106
2107
2108
2109
2110
2111
2112
2113
2114
2115
2116
2117
2118
2119
2120
2121
2122
2123
2124
2125
2126
2127
2128
2129
2130
2131
2132
2133
2134
2135
2136
2137
2138
2139
2140
2141
2142
2143
2144
2145
2146
2147
2148
2149
2150
2151
2152
2153
2154
2155
2156
2157
2158
2159
2160
2161
2162
2163
2164
2165
2166
2167
2168
2169
2170
2171
2172
2173
2174
2175
2176
2177
2178
2179
2180
2181
2182
2183
2184
2185
2186
2187
2188
2189
2190
2191
2192
2193
2194
2195
2196
2197
2198
2199
2200
2201
2202
2203
2204
2205
2206
2207
2208
2209
2210
2211
2212
2213
2214
2215
2216
2217
2218
2219
2220
2221
2222
2223
2224
2225
2226
2227
2228
2229
2230
2231
2232
2233
2234
2235
2236
2237
2238
2239
2240
2241
2242
2243
2244
2245
2246
2247
2248
2249
2250
2251
2252
2253
2254
2255
2256
2257
2258
2259
2260
2261
2262
2263
2264
2265
2266
2267
2268
2269
2270
2271
2272
2273
2274
2275
2276
2277
2278
2279
2280
2281
2282
2283
2284
2285
2286
2287
2288
2289
2290
2291
2292
2293
2294
2295
2296
2297
2298
2299
2300
2301
2302
2303
2304
2305
2306
2307
2308
2309
2310
2311
2312
2313
2314
2315
2316
2317
2318
2319
2320
2321
2322
2323
2324
2325
2326
2327
2328
2329
2330
2331
2332
2333
2334
2335
2336
2337
2338
2339
2340
2341
2342
2343
2344
2345
2346
2347
2348
2349
2350
2351
2352
2353
2354
2355
2356
2357
2358
2359
2360
2361
2362
2363
2364
2365
2366
2367
2368
2369
2370
2371
2372
2373
2374
2375
2376
2377
2378
2379
2380
2381
2382
2383
2384
2385
2386
2387
2388
2389
2390
2391
2392
2393
2394
2395
2396
2397
2398
2399
2400
2401
2402
2403
2404
2405
2406
2407
2408
2409
2410
2411
2412
2413
2414
2415
2416
2417
2418
2419
2420
2421
2422
2423
2424
2425
2426
2427
2428
2429
2430
2431
2432
2433
2434
2435
2436
2437
2438
2439
2440
2441
2442
2443
2444
2445
2446
2447
2448
2449
2450
2451
2452
2453
2454
2455
2456
2457
2458
2459
2460
2461
2462
2463
2464
2465
2466
2467
2468
2469
2470
2471
2472
2473
2474
2475
2476
2477
2478
2479
2480
2481
2482
2483
2484
2485
2486
2487
2488
2489
2490
2491
2492
2493
2494
2495
2496
2497
2498
2499
2500
2501
2502
2503
2504
2505
2506
2507
2508
2509
2510
2511
2512
2513
2514
2515
2516
2517
2518
2519
2520
2521
2522
2523
2524
2525
2526
2527
2528
2529
2530
2531
2532
2533
2534
2535
2536
2537
2538
2539
2540
2541
2542
2543
2544
2545
2546
2547
2548
2549
2550
2551
2552
2553
2554
2555
2556
2557
2558
2559
2560
2561
2562
2563
2564
2565
2566
2567
2568
2569
2570
2571
2572
2573
2574
2575
2576
2577
2578
2579
2580
2581
2582
2583
2584
2585
2586
2587
2588
2589
2590
2591
2592
2593
2594
2595
2596
2597
2598
2599
2600
2601
2602
2603
2604
2605
2606
2607
2608
2609
2610
2611
2612
2613
2614
2615
2616
2617
2618
2619
2620
2621
2622
2623
2624
2625
2626
2627
2628
2629
2630
2631
2632
2633
2634
2635
2636
2637
2638
2639
2640
2641
2642
2643
2644
2645
2646
2647
2648
2649
2650
2651
2652
2653
2654
2655
2656
2657
2658
2659
2660
2661
2662
2663
2664
2665
2666
2667
2668
2669
2670
2671
2672
2673
2674
2675
2676
2677
2678
2679
2680
2681
2682
2683
2684
2685
2686
2687
2688
2689
2690
2691
2692
2693
2694
2695
2696
2697
2698
26

ما بعد ولادته
بالحمد والثناء
والصلاة والسلام
على من لا نبي بعده

وفا

مع المعصية والسبب قال القاضى
 المتعلق سواء كان ذلك المتعلق فعلا او قوا
 والمفعول بغير كون امر او تقدير فان اراد
 كون الارادة كذلك وما ذكره من كون الفعل ط
 فليكن له الامانة والارادة ط
 فليكن له الامانة والارادة ط
 فليكن له الامانة والارادة ط

[Faint handwritten notes in Arabic script, likely bleed-through from the reverse side.]

Handwritten text in Devanagari script, likely a signature or date, located at the bottom of the page.

قدما المعتزلة للبعض الجاهل بالارادة والاداء الحالت لكل الارادة بقصد الفعل وحده في المعتزلة في الفعل ما نحن في انفسنا
 حاله الجاهل بالارادة والاداء الحالت عن ما على الفعل لم يوجب الاداء فانه قد يقدم العزم على الفعل فلا يتصور
 الجاهل بالارادة والاداء الحالت عن ما على الفعل لم يوجب الاداء فانه قد يقدم العزم على الفعل فلا يتصور
 والاضيق في شئنا حتى يصل الى درجة يلزم فيه وله التردد والطمع ومع ذلك فقد يكون العزم الواصل الى مرتبة يلزم
 للفعل ولا يقصد اليه بل هو جزء من ما يستتبع الفعل فتكون متقدما على الفعل غير موجبه له ولا يزدول ولا العزم يلزم لزوال شرط
 من شرائط الفعل وحدوث مانع من موانعه فلا يوجب الفعل بعينه ايضا واذا لم يكن التوطيئ بالبالغ حد يلزم موجبا للفعل فالذي
 لم يبلغه كان اولى بعدم الاجاب فهو لا اشتوا ارادة متقدمة على الفعل بارضعته في العزم ولم يوجد واكونا موجبة واداره متقدمة على التصديق
 وجوبها واجابها اياه واما الاشياء فكلها محمولة العزم من قبيل الارادة بل امرها بما لها **المعنى الثالث** الارادة عندنا غير مشروطة
 باعتقاد النفع او بغيره وذلك لان الارادة توجد بدونها فلا تكون عن احدهما ولا مشروطة به ايضا فلا يصح تعيها بما جردها اصلا
 خلافا للمعتزلة الذين فسروا بوجودها التناقض وجود الارادة بدونها ان لها رب من الشئ اذا غشي في نظريه لم يمانعنا وبان
 في الاختيار الى المطلوب الذي هو النجاة ثم قال مع كون ملجأ في الهرب مختارا واحدا ما بارادته ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجيح
 احدهما للنفع فيفقد فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الآخر بمجرد الارادة لا الاول لانه لا يكون للفعل مرجح على عدمه فان الهارب
 بارادة مرجح اياه على تركه بل لا قول لا يكون اليه الى الفعل ارجح باعث للفعل عليه من اعتقاد النفع او ميل تابع له ومعلوم بالضرورة ان من
 وحيد لا يخطئ بالاطلاق مرجحا راسيا احدهما بالاطلاق ولا يتصور في ذلك لانه سوى النجاة ومعلوم بالضرورة ان البصائر البصائر انما تكون
 المرجح لم يتوقف اعتقادنا فيه حتى يفرق بين النفع والضرر وكذلك الاعتقاد ان اذ كان عن قرحان بما او فرضا سواء كان جميع الجوهه فانه مختار
 احدهما بل ادع لم يرجح في اعتقاده على الآخر وكذلك جاع عن رغبته في مسا وبان حسن جميع المرات فانه يختار احدهما من غير ادع
 يدعوه اليه واذا ثبت في من الاشياء وجود الارادة بدون اعتقاد النفع او طلبة وجوده فانه يختار احدهما من غير ادع
 للتابع بدون التنبؤ والمعتزلة ادعوا الفرض بان من الشئ عن الطرفان لا يرجح باختيار احدهما على الآخر الا المرجح لخص بذكر
 الطرف فادام اللبس لا يتصور منه ترجيح احدهما للطرفين والخاصة في الامثلة المذكورة فانها لم تكن بالضرورة وجود المرجح
 فيها بل المرجح وداع كالتفكير في اليقين ان الفعل في الاشياء راجع على الترتيب فلا تاولي بينهما فلما سلوك احدهما الطرفين
 يستلزم تركه سلوك الآخر وبالعكس فانما هو في السلوك كان فقد استوى سلوك احدهما وتركه على وجه مخصوص وعلم ان تركه سالكا
 للآخر وايضا السلوك كان امران مقدوران متساويان فقد ترجح احدهما بل ادع اليه وهو المختار في المعتزلة ان يقولوا ليس يلزم من كون
 التساوي وقوعه والبرهان من الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لو لم يكن شئنا بما فرض تساويه واتسب يلزم من الشعور
 بالمرجح الشعور بترك الشعور فلعلم الدلالة المذكورة صارت سببا لعدم استنبات الشعور في الحظ فلاحل ذلك لا هو الهارب الآن
 ان كان الشعور بالمرجح في ذلك لانه قد قيل اذ فرض تساوي الطرفين في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على سبيل ان
 الفرض في الميكن اكثر والقوى بوضع الضعيف كما هو في مدغمين يدور على شئيه واما في القرعبي والريغبين فيختار ما هو الاقرب الى الميكن
المعنى الرابع الارادة مغايرة الشهوة التي هي توقا في النفس الى الامور المستلذة لوجوه من الاول الارادة ترتبط بنفسها والاشهوه
 فانها لا تتعلق بنفسها بل بالآفات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازاة في الارادة كما قيل لبعض المشتهين فقال المشتهي ان شئني ان اريد ان
 اشتي وليم اريد ان لا اشتي فانه لا يفرق بينهما وانما اختارناه في الارادة من التعريف يعني انه اذا قلنا الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز
 نقلها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص في اعتقاده لمخضفة فعل من الافعال او شيئا الى انفسه لم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا
 فسرت باختارنا من انها صفة مختصة لاحوط في المقدور بالوقوع فلا يجوز نقلها بنفسها لان ارادة تناولت مقدور لنا والاختيار حصوله

1112

Handwritten text in a cursive script, likely a manuscript or letter, written on aged paper. The text is dense and fills most of the page, with some lines starting with 'I' and 'I'.

1871

[illegible]

Handwritten text, likely bleed-through from the reverse side of the page.

القانون

القدرة بالباقي لو اوم وجوده بدوام تعلق القدرة بأثره فربما ينشأ من المادّة والبقية بالباطل في المادّة المذكورة انما احتياجه للوجود عن عدمه الى
المقتضى لوجوده دون غير وهو الباقى ومعنا ان المادّة والوجود والعدم فلو لم يتعلق بالقدرة لم يكن على عدمه وقد فرضنا وجوده مع خلاف
الباقي فانه كان موجودا حال اللزوم فلم يتعلق به القدرة لم يكن على الوجود وليس له كونه مطابقة للواقع وانقص دليلهم او لا بقاء للعلم في الاثبات
فان القدرة في الاثبات الفعل واحكامه هو العلم او العالمة عندهم ولم يشترطوا اختاره شيئا منها الا ان حاله البقاء وان كان ذكره ولما فرضنا حاله
وثانيا بقاء الفعل كونه الفاعل فاعلا فان الفعل كونه في انصاف الفاعل يكون فاعلا حال اللزوم وتيقده يكون الفعل باقيا عندهم بالوجود في انصافه
بالفعل عليه حال البقاء وتنقص ثانيا بمقارنته الازالة او وجودها في وجودها مقارنتها للوجود وحال اللزوم في البقاء فلم يزم من المقارنة
حال البقاء عدم المقارنة حال اللزوم فكذلك المادّة القدرة قال الامري ولو اريد الفرق بين هذه القوى الثلاث وبين القدرة لم يجدوا اليه سبيلا
الوجه الثالث انه ان يكون القدرة مع الفعل لا قبله بوجوب حدوث قدرته او قدم مقدور او الفرضي كون القدرة والمقدور معا فلم يزم من حدوث
مقدور مع حدوث قدرته او من قدم قدرته قدم مقدور وكلاهما باطل بقدرة ان لية اجماعا ومتعلقة في الازالة بقدرته فقدرته تعلق القدرة
بمقدور با قبل حدوثه ولو كان فكذلك مستغنى في القدرة ايضا يجب عزه بحال الفعل في الازالة فيمكن ان يعلق القدرة
القدرة تعلق المص في غير الجواب الذي ذكره الامري نظرا في ان التزم لم يمسح الخلق اعني وجود القدرة قبل الفعل وما ذكره في الجواب الثاني
السبب الذي به كان المقدور متاخرا للقدرة فهو ثابتا بل قد لا يمتنع له فان قلنا ان القدرة لا تسبق وجود القدرة قبل الفعل مع تعلفها في الجيب
سلم وجودها ومنع تعلفها فلا يكون التزم اما لتعلقهم فلت وجود القدرة مع انقضاء الفعل بالبقاء ثانيا باه البوينة فلا بد ان يقال هناك تعلق متصوفا
بغير ما في وجوده والمقدور وبذلك ثبت القدرة قبل الفعل مع تعلفها في الجيب ايضا ان استغنى تعلق القدرة بالفعل في الازالة لا امتناع كون الفعل
ازالة تعلق اي تعلفها بالفعل قبل زمان مستغنى لا يمتنع في الاشكال السبب اي بحسب هذا التصق اذ كون القدرة موجودة قبل الفعل وتعلفها
به ايضا بزمان محدود وكان الفعل فيه مكنتا فالتصوفا في الجواب ان يقال القدرة القديمة الباقية متعلقة في الازالة بالفعل متعلفا معنويا لا يرتب عليه وجود الفعل ولا تعلق
فلا يزم من جواز تقدمه على الفعل جواز تقدم المادّة عليه ان القديمة متعلقة في الازالة بالفعل متعلفا معنويا لا يرتب عليه وجود الفعل ولا تعلق
اخره جاز حدوثه تعلفها دائما موجبا للوجود فلا يزم من قدمه مع تعلفها المعنوي قدمه انما كان فاندفع الاشكال الخاضع الوجه الرابع ان كانت القدرة
على الفعل معلا قبله يزم ان لا يكون الكاف في قدرته ان كلفه بالايان لا يغير مقدور له في ذلك الحالة المتقدمة عليه بل تعلقه بزم ان لا يتصور
عصيان من احد اذ مع الفعل العصيان وبدونه لا تقرر فلا خلاف في العصيان وايضا لا يغير الكلف التي يجب قبولها في الزمان عن
هو كون كلفه بغير مقدور في الماضي لم يكن قاررا على الفعل قبل وجب دفع المؤخر عند عدم الفعل المكلف به وهو باطل باجماع الامة ووجود
تعلفها الكاف بالايان مع كونه غير مقدور في الجيب تكليف خلق الجواهر والاعراض باليس معذورا اذا ما من من التكليف بهذا الخلق سوى
كونه غير مقدور وقد فرضنا انه لا يصلح ما عداه قلنا يجوز تكليف الخلق عندنا في علم جواز التكليف للخلق المذكور في الفرق وهو ان ترك
الايان من الكاف جازا كما هو مقتدرته وان لم يكن وجوده معذورا في خلاف عدم الجواهر والاعراض فانه ليس معذورا له اصلا فلا يزم من
جواز التكليف بالايان جواز التكليف بخلقها وبالحكمة فيكون الشيء معذورا الذي هو شرط التكليف عندنا ان يكون موافقا لشيء متعلقا
للقدرة ويكون نفس متعلقا لها وهذا الشرط حاصل في الايمان فانه وان لم يكن مقدورا لا قبل حدوثه لكن تركه بالنفس بغير الذي هو كلف
مقدور له حال كونه كما في خلاف احداث الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له فعله ولا تركه فلا يجوز التكليف به او ما حاد ذكره من قسمه الاعراض وجوز
نحوها فبقي على قاعته التحسين والتعجيل العقليين وسياتي بطلانها في وجه القدرة لا بمسئلة علم من بينهما في القدرة الحادثة الاولى على الخلق
الثانية عن جميع مقدوراته جواز ابوتها واثباتها مطلقا وفصل الجسائي فيكون في الخلق من جميع المقدورات عند عدم المكلف في الانفعال المبسطة
وجوزة في الانفعال المولدة وقد بين ان القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدور عند الاشياء عن الفرق الثاني في انهم اتفقوا على ان تتسم الانفعال المقدرة
الى ما لا يتصل به فعد على ان لا كفاية في الجبل اي كالاتفال القاية في الجبل القدرة مثل حركة اليد والي محتاج في وقوعه الى آلة كما جرحه في كالاتفال

تو خود را در این عالم
تو خود را در این عالم
تو خود را در این عالم
تو خود را در این عالم

المعروف ولا يظلم الغنى ولا ينفق من ماله

عن محمد بن الحسن بن محمد بن عيسى
عن محمد بن الحسن بن محمد بن عيسى
عن محمد بن الحسن بن محمد بن عيسى

١٢٠

122.

[illegible]

This image shows a page from a manuscript, likely a list of names or a genealogical record. The text is written in Arabic script, using a cursive style. The names are arranged in a single column, with some lines starting with a large, decorative initial letter. The handwriting is dense and somewhat irregular, typical of older Arabic manuscripts. The page is numbered '10' in the top right corner.

الحاقه

خصية فلا يكون ذلك فيقول ولا الحال صون ولا المركب منها جسا ولو اردنا ايراد اى ايراد النعم على وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال يعنى الاشكال
 المذكور يقولون وانما هذه قلت الجوده كما لا يلزم والاشكال فيجوز المراتب للجوده ما جسد اولها والى كين جسا فاما جازن واما ليس كذلك فان كان جزءه فان كان الجسم به
 من يجرى للجوده حاصله بالفعل مضمون والا فعادة وان لم يكن جزءا منه فان كان متصفا بغير نفس الا العقل فهذا انه يرد صاحب لم يعتبر في حلول الجوده معنى والاشكال في
 جود حال وجوده على كنهه انصافا على استيفاء الجوده في الوجود فالجسم اذا ذكر كنهه لم يكن في الجا جزؤه في مجموع بل بعضها صون وبعضها مادة واما الهيئة الاجتماعية فما جسد
 جسد

وجوده لا يثبت بالاعتقاد
ووجوده لا يثبت بالاعتقاد

[illegible]

خان احمد خان
خان احمد خان
خان احمد خان

يقتضونه غير واحد وقد يعين الغرض من
الابواب الستة على زواياها فيتم ذكر

[illegible]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

والثاني بطا الحلازمة فلا ان التفرقة في اعلام الهوية من متصل في حد ذاتها واحداث لمويتين منفصلتين في الكون
وجودتين في شكل الهوية الاتصالية والاكثانية منقسمة بالفعل والمفرد من خلافه وقد وجبت في التفرقة في كل
المقدري بعدا واحدا فان من المحال ان الشيء المعين يكون ثابته موية واحدة لا انفصال فيها اصلا وان ثابته مويتين
منفصلتين واما بطان الازم فلا انه لا لازم بوجبه ان يكون شيئا مجموعا بابرته للجزء اعدا ان ذلك هو الحال
لحين آخرى وبديهة العقل تنفيه وقد اجب عنه بانه مستبعد ولا يفيد الثبوت ودعى القسوس في محل الخلاف غير
مسوغة الوجه الثالث ان مقاطع الاجزاء في الامور القابل للانقسام اليها تخاف من الفعل فان مقطع النصف غير مقطع
الثالث صرون وكذا الرجوع والخروج من الاجزاء بالغا فالحال فان مقاطعها تخاف من باسرها وذلك ان مقاطع الاجزاء
التي يمكن فرضها بوجبه التمايز في كل الاجزاء لا تقبل ان يكون الاجزاء تخاف من الوجود ولم تختلف بشكل الحواس التمايز
واجب عنه بان مفهومات المقاطع واصناف اعتبارية يعتبرها العقل عند فرض التجربة وذكر لا يوجب تمايزها في حالها الا
بحسب الفرض ايضا واما الثاني وموان لكل الاجزاء الخاصة بالفعل من الانقسامات الفعلية متساوية فلو جود كانت ايضا
الاولى لو كانت المسافة التفاضلية المقدار مركبة من اجزاء غير متساوية موجودة فيها بالفعل كما ذهب اليه النظام المتبع
قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بقطع نصفها والآخر قطع نصف نفسها وهكذا الى ما لا نهاية له
فما تنقطع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السرب البطيء اذ اوسطا بينهما مسافة قليلة فان تكون المسافة مركبة من
اجزاء غير متساوية لا يمكن السرب قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعا وطلان الازم وهو متناقض قطعا
المتساوية في زمان متناه وعدم جوف السرب البطيء دليل بطان الكلوم وهو كون كل المسافة مركبة من اجزاء
موجودة بالفعل غير متساوية ويجوز ان العلاقات كما اوردها الزام على النظام التجاه الى القول بالظفر فقال ان
التحريك قد يقطع المسافة بان حاذي بعض اجزائها وون بعض الاجزاء الى من المحاكس بل كيفيه ان يقول كما ان
المسافة المتساوية مركبة من اجزاء موجودة غير متساوية كذلك الزمان المتساوي مشتمل على اجزاء غير متساوية
فيستقبل اجزاء المسافة والزمان معا يمكن قطعها فنيه وانهم ان النظام كما يمكن فيقال بالجزء الاول لا يجري وتركيب
للمسافة الا انه الزم ودكر من حيث لا يدري فانه لما وقف على اول نفاة الجزء ولم يقدر على ردائها عن غيرها وحكم
بان الجسم ينقسم اتصالات التمايز في كل من هو موجود في الشيء بالوقت وبين ما هو موجود فيه بالفعل
فقط ان جميع الانقسامات التي لا تنامي حاصل في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متساوية موجودة بالفعل
والزمه القول بالجزء فانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فلا يكون من الانقسامات حاصلا في
الجسم استحقاقه فيه فيكون اجزاء غير قابلة للانقسام فقد وقع فيها كان ما راعه نافية غير متناهية به ومن ثم
نقل عنه انه ما عين مشتمل الجزء على القول بالظفر واجاب بانها هي التي يمكن من القول بتفكك الرجوع فالترسيم هو الوجه
الثاني انه ان الجسم الذي نحن بصدده متناهي في الحجم والمقدار فهو محصور بين الطرفين المحيطين به وكذا الاجزاء محصورة
بينها واخصار بالاشياء بين الحاضرين حال فاستحال ان يكون اجزاء في الوجود فنيه بالفعل غير متساوية الا ان
لشتم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكنه ما تشبه بالهوية بطلاه الوجه الثالث ان التمايز في بعض اجزاء الوجود
في الجسم لا بعض لا يكون بعيدا زيادة ولا كان حجم الاثنين في الواحد وكذا الثلثة والاربعه الى غير النهاية فلا يحصل من التمايز

١٦٨

فعلی عز الدیارات البصیرة و قوت
على البحر المحيط و نسقت برهنی این کتاب جزو

ليس من بعد بياض

الاجزاء وان كانت غير متناهية في اصلا والمفروض خلافه لان الجسم له محدد في الجهات ولا شك ان هذا الج
حصل له من تاليف اجزائه بعضها الى بعض واما ان التاليف فيقد زيدا في فليجمل التاليف من اجزاء متناهية
في جميع الجهات فيحصل في الجهات كلها ومول الجسم وتوضيحه ان لكل عدد سويا كان متناهيا وغير متناه فانه
يشغل على اتحاد حقيقي اي منقسمه بالفعل لان حقيقة العدد مركبة من الاتحاد وقطعا والمنقسم بالفعل عددا ولا
فلو لم يوجد في العدد والاما منقسم بالفعل لم يوجد فيه الواحدة اصلا فلا يكون عددا قطعا فاذا فرض ان اجزاء
الجسم عدد غير متناه فلا شك ان فيها اتحادا متناهية فاذا اخذتلك الاتحاد وضع بعضها الى بعض فيحصل جسم مركب
من اجزاء متناهية فليس كل جسم مركبا من اجزاء لا متناهية فبطل الكلية التي ادعاها النظام فان قلت هذا جسم مصنوع
وما ذهب اليه انما مدونه الاجسام المخلوقة قلت ما ذكرناه تصوريه مع كونه موجودا في فضاء من تلك الاجسام او لا بل
ينقسم منه اجزاء متناهية بعضها الى بعض ثم اذا شئت ان تبطل قولنا الكلية فنقول وهذا الجسم له حجم متناه و اجزاء متناهية
والجسم الذي فيه الحث له حجم متناه لمتناهى الاتحاد و اجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك ان بحسب ازوايا و الاجزاء
يزداد الحجم لان حجم المؤلف من الاجزاء هو مجموع الاجزاء المتولفة المتضمنة لازوايا وجهه فتكون نسبة الحجم الى اجزاء
الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى اجزاء متناهية متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فتكون نسبة
المتناهى الى المتناهى كنسبة المتناهى الى غير المتناهى غير متناه فلا يكون شيء من الاجسام المتناهية المتوحد مؤلفا من
اجزاء غير متناهية ولا نهى ب ليس وكل ايضا سوى تجزئ التماثل في اوله لا يجب ان يكون نسبة الحجم الى اجزاء متناهية
الى الاجزاء الكلية باطل كما عرفت ومن الوجهة الثلثة لا تبطل القول بكون الجسم متصلا و احدا قابلا لانقسامات
غير متناهية على اجزائها لا تنقسم على اجزائها و زه لان الجسم ليس شغلا على اجزاء غير متناهية بالفعل بل بالقوة التي
يستحيل خروجها بالقياس الى الفعل كما هو النوع الثاني من جهة جمهور المتكلمين على ما ذهبوا اليه ان بين تركيب الجسم
منها الى من الاجزاء التي لا تجزئ ابتداء اي من غير استعانة بان كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل كما في النوع الاول
واما ان يكون تلك الاجزاء متناهية فهو ظاهري او معلوم مما مرنا وموجود سبعه الاول النقطة وهي ذات وضع
لا تنقسم موجودة اذ بها تماس للخطوط والسطوح والسطوح بها تماس الاجسام و تماس الموجودين
بالعدد و هو ضروري البطلان بعبارة الشبهة فان الاجسام موجودة وانها تماسها ما هو موجود متناهية في
الطول والعرض و دون العمق والالزم التداخل بين المتشبهين في العمق او كون التماس بجزئين منها لا ينفصل
الكلام الى ذينك الجزئين وعدم انقسامهما وليس بل يشبه الاما لا ينقسم في العمق و ذلك هو السطح فثبت وجوده
ان السطحين الموجودين يتماسان على امر منقسم في الطول و دون العرض والالزم احد الامرين كما عرفت
و ذلك هو الخط فثبت وجوده ايضا ثم ان الخطين الموجودين يتماسان على امر في وضع لا ينقسم اصلا وهو
النقطة وايضا فانها الى النقطة طرف للخط ومول للسطح ومول للجسم وطرف الموجود موجود فتكون النقطة
موجودة ثم انها لا تنقسم اصلا قلنا في الجسم موجود و وضع لا ينقسم فان كان جوهر او هو المطلقان ذكر الجوى
الذي لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه جزئ الجسم والاى وان لم يكن جوهر بل عرضا لكان له محل لا ينقسم والا
انقسم لكان فيه كما مرارا وذكر المحلل ان كان جوهر او كان عرضا لكان له محل اخر ولا يشترط في الجوهر

كذلك

كذلك الى غير منقسم ومول للجوى الذي لا تجزئ وتوقع جزء الجسم ثم اذا اخبرنا من الجسم واعتبرنا التماسا لكان محاورا
له ومكافئا لهما ان اجزاءه كلها اجزاء غير قابلة للانقسام كما في موطوينا وقواجا بوا من كونها في النقطة عرضي
سائر في محله فلا يلزم من انقسامها اجزاء غير قابلة للانقسام كما في الاطراف كلها عرضا في كل النقطة سائر في محله فثبت ان
في من الجسم فقط السطح سائر في جهتين فينقسم فيهما فقط والنقطة السريان في انقسام الانقسام الوجه الثاني للحركة موجودة
بالضرورة وانها تنقسم الى حاضرين واجتبه ومستقبله فنقول ان الحاضرين منها موجودة والام يوجد الحاضرين منها ولا المستقبل
لان الحاضرين في حال حاضر والمستقبل ما يستقبل ولا شك ان الحاضرين منها لا وجود له حال كونه حاضرا ولا المستقبل حال كونه
مستقبلا فاذا لم يوجد للحاضرين وجود شي من اجزائهم فلا وجود للحركة اصلا ومو بطا بالضرورة فوجب ان يكون الحاضرين
منها موجودة وانها لا تنقسم بوجه ولو فرضنا والالكان بعض اجزاءها المتفرقة قبل وبعضها بعد لانها في الحركة
فان كانت حرة في فضاء ففرض فيها جزران متجانسين فلا يكون كل واحد حاضرا بل في بعضا في الحركة
خلافا وكذا جميع اجزائها غير قابلة للانقسام اذ ما من جزء من اجزائها الا وكان حاضرا حينما كانت في الحركة
مركبة من اجزائها لا تجزئ فكذلك المسافة التي الى الجسم مركبة منها ايضا لانها في الحركة على الحركة على ما هي في
فرضها حاضرا حينما كانت في الحركة من اجزائها جزئا ففرضها في الحركة غير قابلة للانقسام لكانت اجزاء متناهية
كذلك او فنقول يجب ان يكون اجزاء المسافة غير منقسمه لانه لو انقسمت المسافة الى متين على اجزاء الحركة لكانت
الحركة على ما اعني في الحركة فان الحركة الى نصفها الى نصف المسافة نصف الحركة اليها فالحال الامام الرازي هذا
اقوى ما اوجب به شبهة الجوى ويمر على ان الحركة في القطع لا وجود له اصلا كما مر والحركة في التوسط موجودة في
ان الحركة كلها ليست منطبقه على المسافة او الاجزاء لانه اذا امتد الساتر بل هو موجود في كل حين للحد والمفرقة
فيها ليست لنا حركة مركبة من اجزاء لا تجزئ في برسم من من الحركة الموجودة في المكان امر متدرج في التناهي منطبق على المسافة
منقسم مثلها الى اجزاء لا تنقسم على خلاف يقبل الانقسام الوجه الثالث برسم اقل يدور في الشكل لاثنتي عشرة من القامات الثالثة
من كسب الاموال على وجودها و اوية في الخط الزوايا وهي ما يحصل من تماس خط مستقيم للخط و اوية في الانقسام او انقسمت
لكن اجزاء الزوايا لا تنقسم الزواوية التي لا تنقسم الابايات الجزئية لان تلك الزوايا ان كانت جوهرا كانت جزئا
وان كانت عرضا فلا تولد لها من محل هو جوهري غير منقسم والجواب ان البرم من كونها به موان الزاوية الخاصة بالزاوية
من وحدة الزاوية والخط التماس لهما اصغر من كل زاوية حادة مستقيمة للخطين لانهما اصغر من جميع المواد الوجه الرابع
فرض كرس حقيقي تماس سطحي مستويا حقيقيا لاما كان الكرس والسطح المذكورين و تماسهما ضروري وتقدر انهما
ليزكهما مودن للخطين فاما التماس بينهما لا ينقسم والافا ما ان ينقسم وجهه واحده ونحو خط او في اكثره في جهتين فهو
سطح ولا انطباقه الى ولا انطباق مابه التماس من الكرس والسطح المستوي فهو متساويا كان خطا او سطحا فلا يكون
الكرس للعرضه كرس حقيقي لانه لا يوجد على محيط خط مستقيم او سطح متساويا بالعرضه مستقيم فيكون
مابه التماسه فيها امر غير منقسم ثم نفرض في فرضها على السطح المستوي حيث تماس جميع اجزائها فتكون في جميع الاجزاء
من ظاهري الكرس ومن ذلك السطح غير منقسم وكذا الحال في الاجزاء التي زاعاها وهو المتساوي اجاب ابن سينا عن ذلك بان
الكرس اذا كانت السطح على نقطة فانها لا تنقسم على نقطة اخرى الا بحركة منقسمه في زمان منقسم ثم ان النقطة الاخرى

وهذا هو الوجه الرابع

ليست مجاورة الاولى متصل بها والاكاد منطبق عليها اذا لا يمكن ان يتصور اتصال بين امرين غير متشابهين الا بطريق
الانطباق بينهما كالحسين فلا بد ان يكون بين النقطتين خطا وكذا الحال في سائر النقط التي بها التماس من غير ان يكون
التماس ولا السطح المستوي مركبا من نقطتين متتاليتين لان يقال في كل ما ذكرت لا تحصل التماس على النقطة الا بعد
الحركة ففي حال الحركة لا بد من التماس فان كانت النقطة الاولى كانت الحركة ساكنة حال كونها متحركة وان
كان على نقطة متوسطة بينهما لم يزل خلاف المعقول لان انتقال الكلام الى كل المتوسط فوجب ان يكون بين نقطتي
التماس واسطة فيلزم تنافي النقطتين لان انتقال التماس على النقطة الاولى وان كانت حاصلة في آن لكنها باقية في زمان
حركة الدرجة المؤدية الى التماس على النقطة الاخرى في آن حصول التماس من التماسين يزيل التماس الاول ويترك
التماس على نقطة حصل في آن وتبقى زمانا ولا ينافي ذلك استمرارية الحركة كما يظهر في الحركة الصاعدة في الحركة الصاعدة
فلا يلزم تنافي النقطتين والاكاد الوجه الثاني من نفي خطا قائما على خطا فيكون الخط الاول عليه على الخط الثاني
يتمس الخط الثاني في مرون جميع اجزاء ذلك الخط الممدود عليه والتماس بينهما انما يكون بنقطة لان التماس من الخط الثاني
موقوف على الذي هو النقطة ويختص بالنقطة لا يكون النقطة فالخط الممدود عليه وعلى مركب من نقطتين متتاليتين وكذا السطح
مركب من خطوط متتالية والتماس مركب من سطوح مجتمعة وهو المطاوعة عليه ان المتحرك هو التحريك بالزمن ولا يترتب
يكون منتقيا في جميع الجهات التماسية فالسطح والخط والنقطة لا تكون الا اعراضا فكيف يتصور حركة خط عرضي
على آخر مثله الوجه السادس لولا انهما الاجسام الى اجزاء لا يتجزى لكان التماس في السماء والحركة في الارض الى غير
النهاية فيكون اجزاءهما المتكافئة سواء لان اجزاء كل واحد منهما غير متناهية وهو مستحيل ويزيد عليه ان الاجزاء
فيها وان كانت غير متناهية بالمعنى الذي عرفت الا ان مقدار اجزاء السماء ليست كمقادير اجزاء الارض فلا
استحالة الوجه السابع لولا الجزا وانها تقسم الجسم اليه لكان يمكن ان ينقسم للزمن الى صفائح غير متناهية فيكون
الصفائح وجه الارض واستمر وجود السموات وتفضل عليها بما لا يتناهي وانه ضروري البطلان وروعه بما عرفت
من معنى التماس التماس واستماع ضروري جميع الاقسام الى الفعل وجوده بل فرضنا ايضا قال المصنف بعض ذلك
الذي ذكرناه من وجه المتكلمين على اثبات الجزا وتركيب الجسم منه وان كان يمكن الجواب عنه جدا فغاية المنصف افقاعا وطائفة
باطن فارجع انت الى انصاف كل في الاجوبة التي مر ذكرها المصنف **التماس** في جهة التماس على ان الجسم البسيط واحد
متصل في نفسه قابل للتقسيم الى غير النهاية لانه مركب من اجزاء لا يتجزى الفواخر اربعة النوع
الاول ما يتعلق بالزمان وكذا وجهان الاول متغير بالزمن عينية غير سارية ضرورية وكذا سارية في زمانه المتغيرة
متغير في فظها ان المتغير بالزمن يجب ان يكون منتقيا في جميع الجهات واستحال وجود الجزا الذي لا يتجزى وكذا
وجود الخط والسطح اللذين من فصلان تركيب الجسم من اجزاء النقط والخط والسطح العرضيين فانها ليست متجزئة
بزواياها حتى يتصور لها جهات مقتضية لانتظامها الوجه الثاني انما لو ركبتا صفحتين من اجزاء لا يتجزى فابطلنا
بها الشمس فان الوجه المخرج من تلك الى الوجه الذي الى الشمس غير الوجه الظلم اي الوجه الذي البنا وهذا ايضا ضروري
فوجب ان يكون تلك الاجزاء منتقمة وقد اوجب عن هذين الوجهين بان اللان من جهة الاطراف ويجوز
ان يكون شي واحد غير منتقم في ذاته اطراف من اعراض حاله فيه ووقع هذا الجواب بان الطرفين المتجاورين

الصغرى

للذين واليسار مثلا ان كانا جوهين فيهما جزان الذي في غير منقسم وان كانا عرضيين فاما ان يكونا حاليين في محل واحد
فحتى يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر فيلزم ان يكونا حاذي منقسمين حين حاذي منقسمين
وموثر بهي البطلان وانما ان يكونا حاليين في محلين متجاورين في الاشارة فيلزم ان يكونا حاذي منقسمين حين حاذي منقسمين
فليس غير شئ كما شهد به البديهة النوع الثاني ما يتعلق بالتماس وهو ايضا وجهان الاول لو تركب الجسم من اجزاء لا
يتجزى فليست تلك الاجزاء لا يتجزى هذا الخلف كونه اجتماعا للنتيقتين بانه اذا تركب الجسم من اجزاء لا
ان يكون مجتمعة مترتبة متصلة واحدة والامكن من ان يكون متراكب حقيقي ووجه فلا شك ان الواقع من تلك الاجزاء لا يوسط
الترتيب بحجب الطرفين عن التماس فاما في سائر الوسط احوال الطرفين غير ما به التماس الطرف الاخر اذ لو كانا متحركين
لم يكن الوسط جانيا للطرفين بل كانا تماسين واذا كان الامر كذلك فينقسم الجسم الى التماسين كونه منقسمين لا يقال لانه وكذا
اي حجب الوسط للطرفين حتى يلزم انتظامه جوازا لتداخل بين تلك الاجزاء لانا نقول بطلان ضروري فان بديهة العقل
شاعن بان المتغير بزمانه يمتنع ان يتداخل مثلا بحيث يصير جميعها مع بعضها واحدا وان ستم جوازا لتداخل جوازا لا يمكن جوازا
اي جزا لتداخلين واحدا ولا يترادف بالتمام احدهما الى الآخر مقدار وكذا ان التماس بينهما رابع وحاسن وغيرهما من الاجزاء
بالغا ما بلغ فلا يكون ثم ترتيب بين الاجزاء ولا وسطا للطرف ولا يحصل من تاليفهم جميعا اذ على كل واحد منهما
وكذا كل خلاف المفروض لانا فرضنا تركب الجسم الذي هو مجموع متتاليات التماس من تلك الاجزاء فلا بد ان
يكون بينهما ترتيب وان يكون متساو وسطا وطرف ومع هذا الذي ذكرناه من لزوم خلاف المفروض على تقدير
التداخل نقول في المداخل بين جزئين انما يكون بعد التماس بينهما فلا شك ان التماس من احد الجزين عند التماس غير
التماس من عند المداخل التامة فيلزم التماس في كل واحد من الجزين ولا يندب عليك ان لزوم التماس من
التداخل انما يتم اذا كان التداخل جوازا بعد وجود الاجزاء وانقسام بعضها الى بعضها لكان التماس اجزاء متداخلة
في ابتداء الخلقه بان خلقت كذلك فلا الوجه الثاني لو جاز ان يتجزى على ملحق اثنين من الاجزاء لم يكن ذلك
الجزا جزاء لا يتجزى بل كان منقسما والمفروض حق واللازم ايضا حق والمفروض بين فانه يكون للجزا الواقع على
ملتقاهما تماسا لهما لا بالكلية اي لا جوازا ان يكون بطلانها تماسا في شئ منها والامكن واقعا على الملتقى بل على
احدهما فوجب ان يكون ببعضهما تماسا لاحدهما وببعضهما تماسا للآخر والامكن التماس الاو كونه حقيقيه المفروض اعني
وقوعه على ملحق جزئين فلو جوه ثلثة الاول لا شك انه اي الجزا الذي لا يتجزى على تقدير وجوده يتجزى من جزئ مثل الى
جزء آخر كذا كونه ناقصا فلهذا كونه تاما عند كونه تاما في الجزا الاول او في الجزا الثاني او عند كونه على التماس الاول لان
باطلان لانه ان يكون في احد الجزين حاصل اما قبل الحركة وهو كونه في الجزا الاول او بعد الفراق عنها وهو كونه في الجزا
الثاني فلا يتصور انصافه بالحركة حال كونه في احدهما وفي الثاني شئ اعني انصافه بالحركة حال كونه على التماس الملتقى
التماس من جهة الوجود نفي خطا مركبا من اجزاء شفع كونه مثلا ونفرض فوق احد طرفيه جزءا او تحت طرف
الآخر من الخطا جزءا آخر ثم نفرض انهما تحركا الى تحرك كل منهما الى صوب الآخر على التماس اول حركة على السوية فلا بد ان
يتجاوبا قبل ان يتجاورا واذ كانا في التماس في الخط اذ قد فرضنا الحركة في سواها في السرعة
والبطء ومما هو منتصف الخط ملحق الثاني والرابع من تلك الاجزاء بالتماس الى كل واحد من طرفي الخط كما يلزم بان تامل

الصغرى

ان قسمها وبقدر انفاكية وهي قسمه ذميمة ونسب ذميمة وقضية ايضا ونسب الى القسمين المذكورين هذا هو الضبط
وقد يفرق بين القضية والعمية لما اشترنا اليه وجعلنا ما يختلف بالاعراض قسمها الذميمة المجردة كما في الكتاب
فعلينا ان نشير في موارد الاستعمال المعصم والسابع ودليلهم على اثبات الهيولى والصون وكون الجسم كذا
منها ما قالوا فالجسم البسيط متصل في حد ذاته كما عرفت وهو قابل للانفصال الانفاكي كما اذا جرت في الجوز فانما بين
نوع اتصال اي جوهري متفرع اليها متصل في نفسه بحسب الصورة الجسمية ونوعه ان ذلك الجوهر المتصل
ليس تام حقيقة الجسم بل تم اذ اخر يقوم به الاتصال اي الجوهر المتصل على معنى انه يخص به اختصاصا باعتبار
فيكون حاله ان الجسم المتصل في ذاته لا ينفصل عن الاتصال في ذاته اتصالا ووضار متصلا وحيث نقول فان تم اتصال
قابل للانفصال تان وللانفصال اخرى وذلك القابل لهما ليس نفس الاتصال ضرورة ان القابل للثبات للشئ الذي
يزول كل منهما مع حصول الآخر غير كل من الشئين المتواليين فالقابل للانفصال والانفصال لغير كل منهما او نقول
قابل للانفصال والانفصال باق مع الانفصال والانفصال لا يبق مع الانفصال فهو غير اي قابل للانفصال والانفصال
غير الاتصال وكيف لا وكيف لا يكون قابلا لنفسه والامانة فيه هذا الامر الذي هو قابل للانفصال ومعايير
للا اتصال هو الذي يسميه بالهيولى الاولى التي تحل في الصور الجسمية فانه كان قبل طر ان الانفصال متصفا
بالانفصال الواحد حيث كان متصلا واحدا ومن متصفا بالانفصال بل يتصل بالانفصال حينئذ عند حيث كان في
متصلين فيلحق جسمه انما كما استواء استواء المتقارير المختلفة على الجسم مع بقا صورته جوهريته اتصاله قابل للكمية
المتقاريرة كون الكم المتغير غير الاتصال الباقي حاله استواء ايضا استواء اتصاله لا يتصل بالمتغير على امره
على حال بالضرورة كون الاتصال المتغير غير ما يقبله وهو الاتصال بصون والقابل له مادة والمركب بها جما
ورما يقال في العارضة لدليلهم الهيولى على تقدير وجودها اذا كانت واحدة كما قبل الانقسام كانت متصلة لا
متصلة بها واذا كانت كثيرة بوز والانقسام كانت متصلة فهي قابلة للانفصال والانفصال فلو انما
قبولها اثبات ميبولى كما ذكرتم في الجسم لزم ان يكون الهيولى ميبولى اخرى فينقل الكلام اليها ويلزم التسليم
امور مرتبة موجودة معا وموالاتها الوجه الذي ذكره في المعارضة من دفع عنهم ما ذكرنا من التحصيل فانما اثبتنا
كون الاتصال غير القابل للانفصال والانفصال المتعاقبين عليه فلا يلزم الهيولى ميبولى اخرى بالاثبات اسرنا
ان لها اتصالا متغيرا هذا الاتصال الذي هو اتصالها حتى يكون في متصلة في حد ذاتها والثاني انه اي ذلك الاتصال
المتغير وما هو قابل فيكون الهيولى ميبولى اخرى وذلك على السبيل اليه فان وجدت هيولى وكثرتها
بحسب ما جرحنا من الاتصال ويقارنها من الصور فيمضي وروو الانفصال واحدة متصلة بالصون
الواحدة في حالتها او جرحا متكررة متصلة بالصورة المتعددة في حالتها فيها والاحتمال في نفس الاواحدة والاشارة
والمتصلة والانفصال انما هو ذاتها المستقرة محض لا يتغير لانها في الصفات المكونة لا بالصورة فمن متصلة بها
تجاليها لان حركاتها واعلم ان هذا البرهان الذي ذكره على اثبات الهيولى لا يتم الا بابطال قول من يقول ان الهيولى
واشياء مساوي الاجسام البسيطة اجزاء اجسام من صفاتها جملتها مجزئة في العوالم بحسب الجهات الثلاثة لها في
قابلية للخبرة بالموصية للانفصال بالفعل في الخارج واتصال الجسم بسيط عيان عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصالها عن

واحد

يزول عنها ويعدو اليها حتى يثبت
في ذات الهيولى شيان الاتصال
الغاير

وكلا جزء منها متصل في نفسه بالحققة وغير قابل للانفصال الانفاكي بل للانفصال الوهمي والجسم الذي يقبل الانفصال
الانفاكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحققة بل بحسب النسب ليعرف عن اوراق المفصل التي بين تلك الاجزاء فليس
امر قابل للانفصال والانفصال بل شكل اجسام صفاتها جملتها مجزئة وتنفرد وحصول ما ذكره المصنف ان اتصال الجوهر الذي
لا يتجزى وما في حكمه سائر ان الجسم ان يكون متصلا في نفسه فيكون جسما مفردا ويكون في تركيبه متصلا الى
اجسام مفردة فليعلم الجوز ان يكون الجسم البسيط الذي نحن بصدده مركبا من اجسام مفردة قابل للانفصال
الوهمي دون الفعلي فلا يثبت الهيولى بالبرهان المذكور لا بثنائه لخلان الجسم المتصل في نفسه بل بوعا الاتصال
لخارجي بل ولا يثبت ايضا الجسم التحليلي لان تلك الاجسام المفردة لا تنفصل اشكالها ومقاديرها واطرافها في قواها الخارجية
ان سينا ما حصل ان فكر منها ان تلك الاجزاء القابلة للانفصال الوهمي حركت فيه القسمة الوهمية فثبتت
يكون طباع كل منها طباع الاخر وطباع الحلة وموطاها وطباع الجزء الاخر الخارج عن موافق لهما والمادية بناء على
ما ذهب اليه ذلك القابل من تلك الاجسام المفردة الصغار متوافقة في المادية المتوحدية فيجوز في كل من
التصليين المفردة في جزء واحد ما يجوز في الجزئين المتصليين على الجزء الذي قسم لجزء الاخر من الانفصال
الراعي لا يحتاج للاتصال ويجوز ايضا على المتصليين ما يجوز على المتصليين من الاتصال الراعي للاشياء الانفاكية
وذلك ان من الدائمة متوافقة في المادية فيكون متشارك اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او في
جواز قبولها والاول بطا قطعنا تعين ان كل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للاتصال والانفصال اللهم
الا ان خارج عنه وذلك المانع لا يكون لازما مادية والاخر نوعه في شخصه اذا لم يكن لازما فيمكن مقارنته عند
فرضه وانما يكون قابلا للاتصال والانفصال بالفعل وحصل المطا الذي هو انشأ الهيولى ومبناه اي ميبولى وكون
ان سينا كون الاجزاء التي في تلك الاجسام الصغار متوافقة في المادية كما اشترنا اليه وهو مجموع بل وان يكون متخالفة
في المادية حيث لا يوجد فيها سائر متوافقة في النوع واستجاء الماء التساوي في الجسم من اجزاء متخالفة للحقائق
باسرها لا يجزى في امثال من المباحث وان في الدليل على تسليم الحقي كان جديلا لا بر تانيا ثم نقول على تقدير ثبوتها
فكونه شخص اصدقا فانما في ذلك القول وتخص الآخر شرطه فلا يكون الجوز الواحد قابلا للانفصال من جزيه
المفردة من المادية او لوجود المانع او فقدان الشا و من ذلك نوع ما حصر من المانع من القبول لا يكون لازما والاخر
النوع في الشخص واذا لم يكن لازما لممكن الانفصال بالنظر في الطبيعة المشتركة وذلك كاثبات المطور وما
يعتبر على برهان الهيولى ويقال الاتصال هو الوحد والانفصال هو الكثرة ومما عارضنا للجسم خارجا عن قسم
بيان كون الاتصال جزءا من الجسم حيث ثبت تركيب من الاتصال والامر القابل له فانما من وراء الشئ في كونه جزءا
منه وهذا الذي يقال فيه التزام الثبوت امر غير الانفصال قابل له وللانفصال ايضا وبصير النزاع في كون الجسم في
القابل حصر او في هذا الاتصال المقبول ولا شك ان الصور الاتصالية اي الجوامي المتعددة للجهات التي ينشئ بها
اتصاله في نفسه او لا يدرك من جوهريته الجسم اي حقيقة بل هو الجسم في ذاتها الذي المعلوم وجوده بالضرورة والذي
نحتاج الى اثباته بالدليل هو المادة المتصفة بذلك الجوهر المتصل فاذا سلم ثبوتها وان شكل جوهريها احد ما قابل
والآخر متقبل فيصير النزاع في ان الجسم ما ذكرنا اعطيا لا فابن فيه وانت تعلم ان هذا انما يصح اذا سلم ذلك القابل ان

منها كجودها ورا، هذا الجوهر المتصل كمن الشهور ان يقول ان هذا الجوهر المتصل قائم بنفسه وهو حقيقة الجسم او محل
الاتصال الذي هو الوحد والاتصال الذي هو اكثر على ما عارضنا كمالا فيه على التعاقب كما ذكرنا في
افلاطون من ان اضرها يتصل فيه الاجسام مع هذا الجوهر المتصل المتحد في الجهات كلها فطريق الرو عليه ان ياتي من فكر
ان يكون التقدير اعداها للجسم بالحيوية والاتحاد والتشبيك اضر من كنه الجسم وهو يتوسط كاسياني تحقيقه ومنها سوال
ستصعبه بعض وذكر السؤال عنوان الاتصال اذا كان جزءا للجسم كما زعم في زواله الذي هو الاتصال بعدم مادية
الجسم لانها الكل جزء فلا يكون الجسم قابلا لاي زواله اعني الاتصال واذا كان الجسم قابلا للزوال كما عرفت في
قلا بران يبقى زواله واذا اقبل معه فليس هو الاتصال جزءا للجسم كما حصل ان يكون قابلا للاتصال الذي هو زوال
الاتصال فينتج كون الاتصال جزءا له فقدر لم يكن في حقيقة اليه القول باجتماع المتشاكين وظن المتصعب ان ذلك السؤال
مغالطة وقت من الاشتراك اللغوي فان الاتصال اي اللفظ يقال للصوت الجوهرية التي بها الجسم يتولد الامتداد والتميز
وهو امر لا يزول عن الجسم بحال من الاحوال فلا يتصور بقا جسم مع زوال من الصوت عنه ويقال ايضا للشيء اذا
وهو كمن ليس جزءا للجسم لانه عرض فلا يكون مقوما للجوهر بل عارضا له فلا يلزم من زواله زوال الجسم كما اذا شغل الجسم كمال
بمختلفة المقادير بربها صورته الجسمية بعينها وهو منظور فيه لان الاتصال كما بينا في الاتصال العرضي في الاتصال
الجوهر في لا يبقى معه الصوت الجوهرية المحصورة كما لا يبقى الكمية المعينة وايضا اذا اقتصر على الجسم قابل
للكمال المتصل وزواله جاز ان يقال في ذلك القابل لها هو الصورة الجوهرية فلا يشك في الجسم جوهرية مغايرة متصف
بها فلا تشبه الهيولى مما ذكرنا ليس جوابا للسؤال وجوابه الحق ان قولنا الجسم قابل للاتصال ليس معناه ان شخصا
من الجسم قابلا على معيية الشخصية الاتصالية يتوارو عليه اتصال واحد وان اتصالا اخر ان تارة اخرى فانه غير
معقول كما نرى وكيف يكون الواحد بالشيء واحدات في اثنين احرى بل مرادنا ان امرنا يستحق المادية الجسمية
دون الهيوية الشخصية معلوم البقاء في الاعمال الطارئة على الجسم من الاتصال والاتصال المتعاقبين عليه في
عليه الهيويات الشخصية فتان يكون مع مادية واحدة اتصالية وتارة موييتان او اكثر او اكثر كالتسوية هو
القابل بالحقيقة للاتصال والاتصال وهو مغاير للهيويات التي تجدد بالاتصال والاتصال فانها بالضرورة
ان الماد الذي في الحق على تقدير كونه واحدا متصلا في نفسه او جعل في الكيزان فقدر ان الت مويية الشخصية الاتصالية
التي لم يكن فيها مفصل اصلا حتى صار شخص واحد شيئا متعدد في اي زال شخص كان متصلا اتصالا وحدا انما وصلت
اشخاص من متصلات متعرجة لم يكن موجودة في تلك الهيوية الاتصالية على التقدير وكم مران في الحالين هو
موضوع تارة لاتصال واحد وتارة لاتصالات متعددة والدليل على ان امرنا قابلا مادية ليس نسبة من
الاشخاص التي في الكيزان الى كون الشخص الذي كان في الجرة كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم يكن في تلك الجرة
كان زوال تلك الهيوية الشخصية لا يزوال جزئ وبقا، جزاء خبر لا يتفقا، الاجزاء بالحدة كما كان الامر ذكره في كان نسبة
من الاشخاص كنسبة سائر المياه ولا تشك ان الجوهر المتصل الوحداني ليس قابلا بالية في جوهر اخر يجب ان لا يكون
في نفسه متصلا ولا منفصلا ولا واحدا ولا كثيرا كما مر حتى يمكن انصافه من الامور كلها فظهر من ذلك ان الجوهر المتصل
لو كان قابلا للثبات في عينه بالكلية وهذا الذي مرر في اثبات الهيولى هو مشكل الاتصال ثم شرع في مشكل الاتصال

نحو

فقال تشبيه وربما قالوا ان اثبات الهيولى للجسم له قوة وفعل وذكر ان كل جسم له من حيث هو وجود بالفعل ومن
حيث انه مستعد لا عرض كغيره متصف بالقوة والجسم المتكامل كذا لان الواحد من حيث هو وجود بالفعل ومن
قوة وفعل لا امتناع اجتماعهما فيه وهو ضروري وجواز ان ينصف الواحد بها بالنسبة الى شئين انما المتعاقب اجتماعها
بالنسبة الى شئ واحد لا يرى ان الهيولى موجودة بالفعل وقابل للصورة المتعددة في القوة في بعضها قطعاً واما
استعاذوا في اثبات الهيولى بالتخاضل والتكاثف للعتيقين فانه اذا لم يكن في الجسم امر غير شذوذة حتى يتصور
قبوله للقادر المختلفة اشع ازدياد وجمع وانتقاصه من غير ان تمام شئ اليه وانفصاله عنه وجواب ان الصورة الجسمية
وان كانت مستقلة عن الوجود والتعقل المقدار الا انها لا تستلزم مقدارا مخصوصا لها وان يكون شئيا لا يتكامل
القادر بالمتحدة فلا يشك وجوب امر اخر والكون والتأدي واما استعاذوا بها ايضا او لا يبرهنها من امر خارج صوت
وليس اخرى وهو الهيولى ونفسا وفاعلا لان المتبدل في الكون والنفسا وهو الصور النوعية فبان ان يكون القابل
لها قطعاً ولبا هو الصور الجسمية على اننا نقول جود من الامور التي استعين بها معنى على وجود الهيولى في
الدور والمقدور عند المتكلمين في نفي الهيولى انها على تقدير وجودها ان يكون لها حصول في الحيز ولا يكون فاما ان
لها حصول فيهما ما ان يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال بجسم اي فالهيولى جسم لان المتجزئ بالذات لا بد ان يكون
جوهرا متدا في الجهات ولا معنى للجسم الاكثر وايضا فالصوت الجسمية في مثلها تكيف محلها وايضا ان احتاجت
الهيولى الى محل لزم التمس والاكات الجسمية مستغنية عن المحل لانها مثلا او لا يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال بل
على سبيل التبعية للصوت الجسمية فالهيولى في صفة حاله في الجسمية تابعة لها في التميز لاجل وجودها في كمالها هو مطلوب كمالا
اي وان لم يكن لها حصول في الحيز لا استقلالاً ولا تبعا فلا تخص الجسمية بها اختصاصا ماعنا لها لانه اي لان لا تخير له
اصلا امر معقول محض لا يتعلق ولا اختصاصا له بخير قطعاً فكيف يتصور حلول الجسمية المتجزئ بالذات فيهم وتوحيدها
بانا لا انما لو كانت متجزئة بالتبعية لكانت صفة الجسمية فان تجزئ الشئ بالتبعية قد يكون باعتبار حصوله في
الغير كما في الاعراض في الاجسام وقد يكون باعتبار حلوله في الغير في غير فليس يلزم من تجزئ الهيولى لابل الاستقلال
ان يكون تجزئ على سبيل حلوله في الجسم بل يجوز ان يكون تجزئ بشرط حلوله في الجسمية فيها فتكون موصوفة بها لا صفة
لها وقد يقال في نفي الهيولى وبطلان تركيب الجسم منها لو كان الجسم مركبا من جزئين كما ذكرتم لزم من عقله عقلها ولم
يخرج من شئ منها الى برهان والا لزم بطا فاما تعقل الجسم ولا تعقل الهيولى واحتجاج في اثباتها الى برهان و
الجواب من تعقل حقيقة معنى ان ما ذكرتم انما يلزم اذا كان حقيقة الجسم معقولة بالكلية وهو ممنوع المعص
الناموس في تزيجات لهم على وجود الهيولى احد اثبات الهيولى لكل جسم وانما احتج الى الاثبات اذ كل الحجة التي هي
للعقل عليها في اثباتها اعني مشكل الاتصال كما عرفت لا تشبهها الا ما يقبل الاتصال والانفصال بالفعل والعق
ولعل بعض الاجسام لا يقبلها كالفلكيات على اديم فلا بد لاثبات الهيولى فيها من بيان آخر فقال ابن سينا
طبيعة الاتصال اي الصوت الجسمية المتصلة في نفسها الجسم اي جميع الاجسام طبيعة واحدة نوعية لان جسمية
اذا كانت جسمية اخرى كان ذلك لاجل ان من حاد وتلك باردة او من لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة
فلكية الى غير ذلك من الامور التي هي للجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية مثلا موجود

آخر واصناف من الطبيعة في الثاني الى الطبيعة البسيطة المتنازعة عن هذه الوجودات بخلاف المقدار فانه امر مهم لا يجوز
في الخارج ما لم يتنوع بقصور ذاتية بان يكون خطا او سطحا مثلا وكلما كان اختلافا بطا رجعت دون الفصول
كان طبيعة نوعية ومتنوعة لا تختلف فاذا ثبت احتياجها الى اتصال بالذي هو
الصور الطبيعية الى المادة في الاجسام العنصرية تكون حالها انما اشبهت بتمامه بنفسه في شئ من الاجسام والاى وان لم يش
تمامه بنفسه بل تمام بذاته في العكس مثلا كان لا اتصال للوجود في حد ذاته عنما عن المحل والعنى عن المحل لا لاجل ان
اصلا والجله فالحققة الواحدة النوعية لا تختلف لوازيمها ومقتضياتها فيكون بالنسب على الجواب النقي
قائمة بذاتها تارة وبالفرد اخرى كما لا يكون جوهر امره وعرضه اخرى اي كان انقلاب الخفايا في كل ذلك اختلاف
لوازيم حقيقة واحدة في حال الاستلزام ان تكون تلك الحقيقة باجمعة اخرى والجواب منع اتحاد الاتصال الطبيعي
اي لا ان الطبيعة البسيطة طبيعة واحدة نوعية ولو كانت لا سبيل الى اثباته فان ما ذكرتم من اختلافها بالامور
الخارجية عنها مسلم لكن اخصار اختلافها فيه ممنوع فان الطبيعة البسيطة مطلقا امر مهم كما تقرر في الاصول
وجوهها لا بان يتنوع بقصور مقومة لها وبغير تنوعها ينضم اليها امور خارجة عنها لم قلتم انها ليست كذلك وان
سلم ان الاتصال الطبيعي جمعة واحدة نوعية فمجرد جواز ان يقوم بالمادة تارة ويقوم بنفسه اخرى ولا يجوز
في ذلك او قد لا يكون الشئ محتاجا لثباته الى المحل ولا غنيا لثباته عنه بل هو عرض كل من هاتين عن محله فلا يلزم ان يكون
الشئ بذاته عن شئ حاله ان يكون يرفع مذهبها لا واسطه بين الحاجة والعنى الذاتيتين فان الشئ اما ان يكون
لثباته محتاجا الى محله ولا او لا يمكن محتاجا اليه لثباته كان مستغنيا عنه في حد ذاته او لا معنى للعنى سوى
عدم الحاجة والمستغنى في حد ذاته عن محل تسجيل حلوله فيه واما المنع بالطبيعة البسيطة بان يقال الحيوانية مثلا طبيعة
واحدة فان لوازيمها ومقتضياتها مختلفة فقد يقتضى في الانسان ما لا يقتضيه في الفرس فقد عرفت جوابه حيث نهى
على ان الجنس امر مهم لا يدخل في الوجود الا بعد حصول بعض عينه وما متحدا بحسب الخاريج في الجواهر والوجود والطبيعة
التي في الخارج حقايق مختلفة بحسب فصولها المتنوعة فان اختلافها في ذاتها لا يقتضيه والاعراض بخلاف الطبيعة
النوعية فانها جمعة متحدة لا يتصور اختلاف لوازيمها ثانيا اي ثانيا في تعريفات الهيولى ان الهيولى لا يحلو
عن الصورة اي لا توجد خالية عن الصورة البسيطة مطلقا وذكر لوجوه الاول الهيولى مجردة بالعرض عن الصورة
اما انها اشياء فتكون الهيولى جسم او امرا حاله جسم لا تتشاع للجوهر الفرد وذلك لانها اذا كانت ذات وضعا
قابل للانشاء الطبيعة فان انقسمت في جميع الجهات كانت جميعا اي صور جسمية لانها الجسم في ما وى النظر كما وان
لم ينقسم اصلا كانت جوهر فردا وان انقسمت في جهة واحدة جهتين فقط كانت خطا او سطحا لا جوهرا لانها في
حكم الجوهر الفرد كما عرفت بل عرضيا فتكون الهيولى في امرا حاله الجسم لا محلا للصورة البسيطة من والى ان
لم يكن لها اشياء بان لا تكون مخيرة لا اتصالا ولا تبعا ولا تشكلا فالبالغ للصورة البسيطة او الكلام في الهيولى بالاجسام
فاذا حصلت فيها الصورة البسيطة فاما ان تحصل معها جميع الاجسام والظواهر او لا يحصل في شئ منها او يحصل بعضها
دون بعض الاقسام الثلاثة باطلا فالاولان باطلان ضروران لان الهيولى المنقطة الى الجسمية الحادثة فيها جسم وكل جسم
لا بد ان يكون جزءا لا يمكن ان يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين واكثر والاخر باطل لعدم الخصص النسبية الى ذلك البعض

لان

لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع الاحياء على السوية كذا نسبة الصورة البسيطة فانها تقتضى جبر مطلقا لا
فان قيل هل صور نوعية تحل في الهيولى مع حلول الصورة البسيطة فانها تقتضى جبر معين وايضا يقتضى
ما ذكرتم بالجزء المعين من الارض ومن سائر العناصر الكلية واعتقادهم بحسب المعين بالاختصاص يقتضى فان
نسبة اجزاء العنصر الكلية الى اجزاء جبر على السواء مع ان كل واحد من اجزاء حاصل في جبر معين فانما الصورة النوعية
وان عرفت موضعها الكلية لكن نسبتها الى جميع اجزاء جبر الكل واحدا في الكلام في تخصيصه بحسب المعين من اجزاء جبر
الكل فان الهيولى الجسمية مع تلك الصورة النوعية اما ان يحصل في كل واحد من تلك الاجزاء او في بعضها او لا يحصل في شئ
منها والكل بطريقين فان يقال ان يقارن الهيولى صورة اخرى او حالة من الاحوال بعينها بعض اجزاء المكان الكلي وايضا
قد يكون الهيولى مجردة فيعول في خصه لكل فلا حاجة في التخصيص في الصورة النوعية فان قلت نقل الكلام الى اخص
اجزاء ذلك العنصر ما كنتما الجزئية قلنا تلك الاجزاء مفروضة في الوجود في الخارج فلا معنى لمكانها وايضا جاز ان
يعرض مشاكل حالة مخصوصة للاجزاء الوضع معين والجزء من الارض انما اخص بحسب المعين الذي فيه يكون ما ذكرتم
تلك الصورة الارضية كانت لها صور اخرى مخصوصة لذلك الجزئ بذلك الجزئ او مخصوصة لذلك الجزئ من
بالاستقامة الى ذلك الجزئ والمحال ان يخص ذلك الجزئ من الارض بحسب المعين هو الوضع السابق للحاصل في وجهه
صور سابقة اما في ذلك الجزئ او في جبر آخر انتقل ذلك الجزئ بعد حصول صورته الارضية منه الى جبر على اقرب الطرق
وتلك الصورة السابقة مسبوقة بصورته تالفة ومكذوبة الى ما لا نهاية له كما هو مذهبهم والجواب عن هذا الوجه من
الاستدلال انه فرع عدم القادر المختار وانه لا يخصص بالجزء المعين الا للصورة وما يتبعها من الاوضاع كما نقول
ان الجسمية اذا حلت في الهيولى تخصصت بحسب معين لارادة الفاعل المختار الذي هو الجسمية فيها باختصاص الوجه الثاني
انه يلزم له اي الجبر الذي هو الهيولى فعل وقبول بخلاف الهيولى لو جردت عن الصورة لكان لها حال جبر في وجود
بالفعل واستعداد لقبول الصورة وقد بين ان الشئ الاخرى لثباته ان يتصف بالقوة والفعل معا فوجب ان
تكون المادة مجتمعة مع الصورة من الثالث كوجاهة جبر وميول جسم عن صورته جاز تجردا بعد انقسامه الى جزئين
مثلا ونقول مادة الجزئ ومادة الكل ان تجردا معا فان كانتا واحدا وان لا يربو مادة الكل على مادة الجزئ فالثاني مع
غير كونهما مع ذلك محال والاى وان لم يكونا واحدا كان المجموع المركب من ما في الجزئين اعنى مادة الكل
لا يربو على مادة الكل فتم مقدار باعتبار صارت المادة متصفة بالزيادة والنقصان وصورة جسمية لان الجوهر
المتعدد للجهات هو الجسمية كما مر فلا يكون الهيولى مجردة وقد عرفت ما فيها اي في معنى بين الوجهين في الفساد
اما في الثاني فليجوز ان تصاف الواحدة بالثقل والفعل بالنسبة الى شئيين واما في الثالث فلان الهيولى في نفسها
لا تنصف لمساواة ولا بزيادة ونقصان انما تنصف بهن الاوصاف حال اقترانها بالصورة البسيطة فلا
يكثر مما تالفا اي ثالثا في ان الصورة البسيطة ايضا لا تخلو عن الهيولى لوجوه ثلثة الاولى لو فرضنا صورة
بلا هيولى لكانت اما اشار اليها او غير اشار اليها فان كانت اشار اليها لكان ذلك اشار اليه متناهي في جميع الجهات
لشأنه الابعاد وكان ايضا مشكلا بشكل مخصوص لان الشكل كما عرفت بنية شئ محيط به نهاية واحدة او اكثر
من جهة احاطتها به بكل شئ متناه يلزم ان يكون ذا شكل فذلك الشكل الثابت للصورة مجردة اما انفس الجسمية ولوازيمها

والواصل وقابلناه على هذا فكان من المقدمات المذكورة في ذلكم كمالها ضابطة لاجلها ويمكن الجواب
عن هذا الذي قلناه بأنه لا ينبغي حقيقة الكلام وصحة الدليل بقوله بل موسى قبل تعيين الطريق الذي هو اقصر الطرق
من الوجوه الثلاثة الصور للجسمية لاختلاف عن الهيولى وقامت بزاتها لا تستغنى عن نفسها عن الحل الا
تخلو اصلها كمالها حالة فيه فلا يجوز خلوها عنه وقد عرفت جوابه الثالث من تلك الوجوه ان يقول على قدر ان
يجوز خلوا الصور عن المادة فخر من الحل فخره صورته قبل التجزئة وبعد فان كان لا يجوز ان يكون صورته
الكل وصورة القسمة مع غير كمالها وان كان من غير ما عرفت في بحث التعيين انه لا يجوز ولا يجوز في
المتفاني بين طرفا واما نوعية الابل المادة وعوارضها فهي هي الصور الجسمية مقارنة بالمادة حين ظهرت
مجردة عنها حيث قد عرفت ما فيه من انه مبني على عدم الفاعل والخيار وان تميز الاشكال على المادة وكلاهما
منوعان فلا يكون رابعهما اي رابع تعريفات الهيولى وتركيب الجسم منها ومن الصور قد عرفت في بحث
انه لا بد من المادة للقسمة المركبة من احتياج احد الطرفين الى الآخر فقط واحتياج كل منهما الى صاحبه على وجه لا يلزم
دور فلا بد من جزئي الجسم من حاجة واما كيفية تلك الحاجة فاعلم ان الهيولى ليست على الصور والاشكال هي الهيولى
وجود قبل وجود الصور لان العلة متقدمة على الموجود على علوها كقربنا ان المادة لا يكون بالغير الاسباب
الصور لان الشيء الواحد لا يكون متصفا بالقوة والفعالية وقد عرفت فساو فلا يعجز وايضا لو كانت
الهيولى على الصور لاجتماعها بحسب الهيولى القبول والاعمال بسببه الى شيء واحد فانها في فعل الصور قارية
لها وموطة وجوابه انه مبني على ان البسيط لا يكون قابلا وفاقلا معا وقد عرفت ما فيه وايضا لا يجوز ان يكون الهيولى
على الصور لانها مجردة عنها قبل حصولها لانها لا يكون على المعينة من تلك الصور حتى حصولها في الهيولى
اولى من حصول غيرك فاعلم ان الهيولى ليست على الصور والاشكال هي الهيولى وجود قبل وجود الصور لانها لا يكون
فامر آخر ولا الصور اي ليست الصور ايضا على الهيولى لانها حالة فيها تحتاج الصور في وجودها اليها وتجه
على من العيان انه يلزم ان يكون الهيولى على الصور فالاولى ان يقال فلا يكون على وجودها وحدها وايضا ليست
الصور على الهيولى لانها اي الصور لا توجد الا مع التماس في الشكل لما مر والهيولى متقدمة عليها لانها
تواجب المادة المتأخرة عنها واما المتأخر متاخر كان مانع المتقدم فتكون الصور متأخرة عن الهيولى فلا
يكون على الهيولى ولا تخفى عليك ان تلك المتأخر مانع المتأخر مانع صحة المعينة والمتأخر الزمانيين دون غيرها وايضا ليست
الصور على المادة للزوم استغنائها اي استغناء المادة عن عدم الصور المعينة بقى لو كانت الصور على لها
لاستغنى عن استغناء الصور المعينة لوجوب استغناء المعلوم عن استغناء العلة لكن الصور الجسمية تتبدل
وتزول عند زوال الانفعال والهيولى باقية على حالها فان قيل ما ذكرتم انما يدل على ان الصور المعينة ليست على
لها ولا يلزم من عدم علية الصور المعينة عدم علية الصور المطلقة فان الواحد بالشخص لا بد ان يكون علمه
التأصيلية واحده بالشخص والصور المطلقة ليست كذلك اذا تم هذا فنقول بالتلازم واستغناء الاشكال بينهما
ولعل الاحتياج من الجانبين في جهة الهيولى الى الصور في بقاها لان الصور مستغنى بتواريها عليها فلو فرضنا
زوال الصور عنها وعدم اقتران صور اخرى بها عرفت المادة كما مر من امتناع بقاها خالصة عن الصور كلها قبل ان تكون

وكل جسم يجب ان يكون له شكل العارض بقدر مخصوص لا يشترك الاجسام كلها في الجسمية المتضمنة لتساوي
ج الحل والبلق في الشكل والمقدار المخصوصين ويوحى اولاً لنفس الجسمية بل سبب آخر فتكون الصور المجردة قابلة للغير
اي لغير ذلك الشكل من الاشكال المتألفة له وما يوحى ليس بقول شكل آخر الا بالانفصال والوصل فالصور بدون الهيولى
قابلة للانفصال والوصل وقد بطلناه بما مر من ان يقال لها لا بد ان يكون خاضعاً للهيولى وان كانت الصور المجردة غير
مشارة اليها فليست صور جسمية لان الصور الجسمية ليست عبارة عن هذا الاستعداد بل هي صور على مقتضى الجهات
الملزوم للاستعداد العرضي ومنها خارجا ومنه ان تصور هذا الاستعداد بلا حيز ولا اشارة وايضا فتكون الصور المجردة
على تقدير كونها غير قابلة للاشارة امر عقليا محض لا يتعلق به حيز اصلا فيمتنع مقارنة للمادة المتجزئة ولو تبعنا كسائر الجرد
واعلم ان هذا الاستعداد يتم بان يقال لو تجردت الصور لكانت متناهية ومستحكمة فذلك الشكل حال الجسمية وحدها
او بسبب آخر فلا حاجة الى التمسك كونها قابلة للاشارة او غير قابلة لها بل هذا الزيد مما جعل في الخاص وليلا يستقل على الصورة
الفارقة ان قبلت الاشارة في حالة في جهة ومختصة بمادة وان لم تقبل في غير الصور لكثيرا لكونها مادية لا تتأثر بها
الذي ذكرتم من ان الجسمية المتحركة اذا انقضت وحدها شكلها مخصوصا على مقدار معين وجب تساوي الاجسام حتى في
والحل في ذلك الشكل على ذلك المقدار متضمن للفعل او شكله متضمن في انه في صورته النوعية وجزءه ككل في تلك الصور النوعية
ولا يلزم تساويها في المقدار والشكل المخصوصين محال لا يجوز ذلك فان الاشكال للحاجة والتفاوت وجزءه لا يمكن الكلية في مقدار
التساوي في المقدار وان كانت مساوية لها في الشكل الكبير لا تانفصل لولا مانع اقتران جزء الشكل لكان شكل جزئي وهو
ككله بسبب الاشتراك فيما تقتضيهما لكن ثم مانع من تساوي في الشكل والمقدار جميعا وهو ان الشكل حصل له في كل
مع المقدار المخصوصين في تلك الصور الجسمية في المادة الفلكية فاقترن بها صورته النوعية لما لا يسميها تلك المادة مقدار او شكل
مخصوصين فاستغنى ان يكون الجزء من الشكل والمقدار والاشكال في تلك الصور الجسمية في سائر الاجسام البسيطة فان
لها اجزاء موجودة بالفعل ومنهم من وجه النقص بالاجزاء المفروضة في الشكل وغير من البسيطة فانها قد عرفت من ضلالتهم
لاستدريج وزعم ان المانع حصول الجزء المفروض وجود الحل ودوران الشكل من لوازم الوجود ودون المادية فان
انقضت طبيعة لم يكن انقضا واما بالاجزاء المفروضة فلا يتجه السوال وايضا لا يلزم مطلقة
حاشية من المساواة في الشكل والمقدار معا فلا مرخل لتأخر الجزء في الوجود عن الحل في المادية واما في الصور الجسمية
فلو تجردت من المادة فلا يكون هناك الا الطبيعية الجسمية المتحركة ولم يكن هناك سبب يقتضي كلية وجزئية سوى
تلك الطبيعة المتحركة فلا تصور اختلاف في امر من الامور حتى في الكلية والجزئية فلا يكون ثم كل واحد من الاجزاء فضلا عن
بالشكل فقدرنا في الدليل النقص المذكور ولكن المانع ان يثبت ان الشكل وسدله انما يكون بالانفعال والانفصال كما مر
السمعة فانها يشترك بالاشكال المختلفة من غير فصل ووصل وليس يلزم من تساوي الشكل العارض للصور المجردة ان
مخاير لنفس الجسمية وكونها قابلة لشكل آخر استقلالها بقبول الفصل والوصل كما عرفت ولا يجاب عن هذا المانع بان
ذلك لا يتصور تبدل الاشكال يقتضي اتمام القسمة الوهمية اذا لا يتصور تبدل شكلها لا يمكن ان يفرضه شيء غير شيء ونفخ
القسمة الوهمية كما مر الى القسمة الانعكاسية ويلزم ان المفكر لا يقول ولو كفى ذلك في دفع المانع لاستقلال بالذات على المطالبان
بقا الوافقت الصور المادة لكانت قابلة للقسمة الوهمية الحقيقية الى الانعكاسية فيلزم استقلال الجسم بقبول الفصل

الصور المتواردة عليها بالاعمال بزال واحده منها عن السقف ويقام مقامها وعامة اخرى فيكون السقف باقيا على حالها يتعاقب تلك الاعمال وحاجتها الصور التي يتصورها العوارض اللازمة لتخصيصها او قد علمت ان
تخصيصها وتعدو المادة وما يتصورها من الاعراض علمت ايضا ان تتابعها وشكلها لاجل المادة وقد ثبت الاحتياج
من الطرفين على وجه لم يلزم منه الدور كما هو الحال ان الهيولى لا تخلو عن الصور الجسمية كذا لا تخلو عن صور
بل كل جسم من الاجسام صورة نوعية يحسبها يتنوع الجسم انواعا كثيرة من البساطة والتركيبات وذلك لانها هي الاجسام
مختلفة في اللوازم قبول الانقسام الانفكاك وقبول الانقسام والتشكيل التابع لها بسهولة كجاء العنصرية الرطبة من
الماء والهواء او عنصر كانه العنصرية اليابسة مثل الحار والبارد وعدمه اعم من قبول انقسام والالتيام والتشكيل
كجاء العنصرية وليس كذلك الاختلاف في تلك اللوازم الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام لان الامور المختلفة لا يجوز ان
يكون حلالها بامر مشترك ولا للهيولى لانها قابلة فلا يكون فاعلة وايضا لا يكون العنصرية مشتركة فلا يكون مبدأ الامور
مختلفة ولا للفارق لان نسبة الى الجسم كلها على السوية بل لابد ان يكون ذلك الامر مختصا في ثابت لبعض الاجسام
دون بعض وعجب ان يكون ذلك الامر المختص لا يمكن استثناء ما يلائم اليه فان كان ذلك الامر المختص لا يلائم
الجسم فهو الخط الاول من ان يكون جوهر افتقروا الاجسام جواهر مختصة بهم مبادا ولا ثانيا ولا واما في المختلطة والاشياء
للمصور النوعية الاو كرو والاشياء وان لم يكن مقوما للجسم بل كان خارجا لاجزاءها والكلام فيه الاحتياج الى امر اخر
مختص يستند بمؤالية ونسب قال الامام الرازي الذي حصل لنا بالدليل بان من اللوازم من الكيفيات والايون وغيرها
مستترة في قوى موجودة في الاجسام واما ان تلك القوى اسباب لوجود الجسمية حتى يكون صور مقومة فلا بد ان
الظاهر عندنا انهم قبل الاعراض ما ذكره من تعاقب الصور وادرك عليهم في الصور فان اختصاص الاجسام بصور
النوعية ليست الجسمية المشتركة ولا للهيولى ولا للفارق لما مر به في استثناء ذلك في صور اخر مختصة وقادرا
عين ذكر بان ميوليات الافلاك تتألفه بالماضية ذلك واحدة منها لا تقبل الا صورة معينة واما اختصاص العناصر بصور
فان المادة قبل من الصور كانت متضمنة بصور اخرى لاجلها استدرت لقبول الصور الاحقة ومكثرا الى ما لا يتناهى
ويقولون انهم لم يمتنع تعاقب صور لانها في علم اي فلا شيء يمنع تعاقب اعراض بلا نهاية بل هذا ايضا جائز فاجابة
الماتيات الصور النوعية في العناصر لكونها في الافلاك لان مواردا لا تقبل الا ما هو عارض لها واجاب بعضهم عن
ذلك باننا نعلم بديه ان حقيقة النار مخالفة لمحققة الماء فلا بد من اختلافها بما هو جوهري يختص به وبما يستدل على ان
الصور النوعية بان الماء اذا سخن ثم ترك يعود بالطبع باروا فتح امر متو شلا الكيفية باق يرد الماء الى الكيفية الاولى
بعود والى القاسم قلنا ان سلم ان في الجسم امر متو شلا الكيفية فلا بد من ان يلزم كونه من مقومات الجسم حتى يكون
صورة نوعية على ان لا يمتنع ان يكون في الجسم امر متو شلا الكيفية فلا بد من ان يلزم كونه من مقومات الجسم حتى يكون
وعذا الفرع الثاني من ثبوت الصور النوعية مع ضعف صحة ادلة اصل كبره في ترويع كثيرة من المباحث العقلية
والعنصرية فيتحقق ولا يمكن كليا احتياج الى التشبيه على ضعف ما يفرغ عليهم من تلك المباحث قال الامام الرازي لما فرغنا
عن بيان ذاتيات الجسم ومقوماته فلنذكر احكامه ثم نشرع في اثبات الجوز الطبيعي الا ان المصنف جعله في بيان
الهيولى فقال سادسها كل جسم له جيز طبيعي يقتضي طبيعته حصوله فيه ضرورة انه لو خلى الجسم وطبعه اي في من وجوده

فانما عن جميع ما يمكن خلوه عنه من التأثيرات العربية لكان له مكان ضرورة ان لا يمكن جسم لا في مكان ولا يتصور حصوله
في جميع الامكنة معا بل لابد ان يحصل في جيز معين ولا يكون حصوله في جيز مستندا الى امر خارج اذا انفرد من خلو ولا
الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الاجزاء كلها على السوية ولا الى الهيولى لانها تابعة للجسمية في اقتضاها جيزا
على الاطلاق بل لا امر اخر داخل فيه يختص وهو المراد بالطبيعة قلنا ما ذكرتم من خلوه عن لو خلى الجسم وطبعه لكان
لا جيز ولا مكان له كما هو من سبيل سطو ومن تابعه او نقول في اخلي وطبعه يكون نسبتها الى الاجزاء كلها سواء حتى
يخصمه الفاعل المختار في جيز معين ولا في المكان خلوه ونفس الامر من تأثير المختار وتخصيصه ونقول لو فرضت الاجزاء
كلها خالية عن الاجسام ثم فرضت في خلق الارض جيزا كان نسبتها الى الاجزاء كلها سواء اوليس في مركز ولا محيط واذا
جعلت الارض باسرها في جيز انتق وجب ان تنف فيه ولا تنقل منه الى غير الاستحالة التي ترجع اليها من فانية ثم
ان الارض طالبة المكان الذي هي فيه باطل كما قال به ثابت بن قيس فانه قال ليس لشي من الامكنة حال يخص به دون
غيره حتى يتصور ان جسمها طالبا له بطبعه دون ما عداه واذا رتبنا مدرج الى فوق فاما تعود المدرجة الى
مركز الارض لان الطبيعة الارضية طالبة له كما نوجع لان الجيز طالبا الى كلة الذي خد به جيزية ولوجعل الارض
فصلين وجعل كل نصف جواذب آخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقي في وسط الساحة
التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها دفعت الى مثل الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي فيه الآن جيزا وتقع في الجيز
اليها بطبيعة الامر العظيم الذي هو شبيهه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت في جواذب العالم ثم اطلقت اجزاءها
لكان توجه بعضها الى بعض ويقتضي تهيئتها قال ولا في كل جيز يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن الحال
ان يلزم الجيز الواحد كل جيز لاجرم طلب ان يكون في جيز واحد الاجزاء قريبا متساويا ومنه لا يطلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء
شانه هذا فلزم من ذلك استواء الارض وكونها وان يكون كل جيز منها طالبا للمركز كذا انقل عنه في المباحث المشرفة
وبالجملة فلم لا يجوز ان يكون كل جسم بحيث لو خلى وطبعه لكان يقتضي جيزا منها الكلي جيزا من الارض فانه يطلب جيزا منها
من اجزاء الارض ويكون المختص ذلك الجسم جيز معين من اجزاء الارض كما ان المختص جيزا من الارض جيز معين من اجزاء
عنه وقد عجب بان الكلام في داخل الجسم وطبعه وجيز وعين جميع الامور الخارجية عنه واما جيز الارض فانه لو خلى وطبعه لا تقبل
كله فلم يمتنع وجوده واستغنى عن مقتضيات المكان وما دام موجودا على جيز فانه لا خلوه عن قاسم فرعان على ان لكل جسم مكانا طبيعيا
الاول لا يكون للجسم واحدا جيزا طبيعيا فانه اذا كان في احدها فان طلب الآخر في المكان الذي هو فيه الان ليس طبيعيا له
لانه لم يرب عنه طالب لغيره والا لكان يطلب الآخر حال كونه في احدها فالأصل في طبيعته لانه ليس طالبا له جيزا داخل
وطبعه وايضا اذا كان الجسم خارجا عنها لم يقتضه خلى وطبعه فاما ان يتوجه اليها معا ويخرج ظاهر فيها او لم يكونا من المكان
القتري في جهة واحدة او لا تتوجه الى واحد منها فليس شئ منها طبيعيا او تتوجه الى احدهما فقط فالآخر ليس طبيعيا له في كل
جيز فالمكان الطبيعي مكان البسط الغالب فيه فانه يفر ما عداه ويجزئه الى جيزين متكررين الكلا داخل وطبعه طالبا لذكر الجيزين
وان تساوت السابطينا فيهما فانه كان الطبيعي له هو الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طالبا لشي من اجزاء الارض
الركب المتساوي السابطينا فيهما من ذلك المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طالبا لشي من اجزاء الارض
فلا يكون ذلك المكان طبيعيا والسبطينا المتساويان في الجيز والمقدار في مختلفان في القوة فانه اذا اختلف مقداران متساويان في الارض

واحد الثاني من التعريف للجسم السبطينا مكان
طبيعي كانه رتبة ومكان المركب المتساوي الطبيعي

والنار في مكان اقصى الارضية للميل السافل اقصى من اقصى النار للميل الصاعد وبالعكس بل ربما كان النقص في النار
اقوى من القوة فالتعريف التساوي في بساط المركب هو التساوي في القوة دون الحجم والمقدار وقد جعل منها وبقي المركب
ان تركيب من بسيطين فان كان احدهما غالب في القوة وكان هناك ما يحفظ الامتزاج فالتركيب ينحرب بالطبع الى المكان العالي
وان تساوا فان كان كل منهما مانعا للآخر في حركة او لا فان لم يتجانسا فترقا ولم يجتمعا لا بقا سريان فانهما مثل ان يكون النار
من تحت والارض من فوق فانما ان يكون بعد كل منهما من جزيء مساويا بعد الآخر والاول يتقاوان فيجتمعا في المركب في ذكر
المكان لا سيما اذا كان في الحد المشترك بين جزيئيهما وعلى الشايف ينحرب المركب الى جزيء ما هو اقرب الاجزاء لان الحركة الطبيعية
سددت القرب من اجزاءها وتفرقت عند البعد وان تركب من ثلثة فان غلب احداهما جعل المركب بطبيعة جزيء الغالب كما هو ان
تساوت فان كانت الثلثة متجانسة كالارض والماء والهواء حصل المركب في جزيء العنصر الوسط كالحلوان وان كانت متباينة
كالارض والماء والنار حصل المركب في الوسط ايضا تساوي الحد من الجانبين ولان الارض الماء وان اختلفا في القوة
كثرتها تشترك في الميل الى اسفل فاما غلبان النار وهذا الاعتبار وان تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل
المركب في الوسط والا فغلب جزيء الغالب هذا كله بالشرط الى ما تقتضيه طبيعة التركيب اذ اخلا عن مقتضى اخر منع العناصر عن
افعالها فانه يجوز ان يحصل المركب صورة نوعية معينة له مكان البسيط المخلوب الفصل الثاني في بيان كيفية حصول المركب
الاول في اقسام اقسام الجسم الطبيعي الذي يبين في الفصل الاول حقيقة اجزائه واحكام كل قسم منها اي من تلك الانقسام
وفيها اي في هذا الفصل الثاني مقدمة واقسام تحت المقدمة الجسم ينقسم الى بسيط ومركب وبطبيعة جزيء الغالب فيهما
من بيان مقصوديهما والجسم البسيط له اقسام مشهوران الاول اجزائه اي كل جزيء منه مساو للكل في الاسم والحد
كالحلوان مثلا قال الامام الرازي هذا ما يستقيم اذا قلنا بان الجسم غير مركب من البسيط والصور بل موجوده متصل
فان بقاءه لا يمازج واما اذا قيل ان مركب منهما فانه لا يستقيم لان جزيءه الحادوي وحد والصورى وحد والتساوي في الاسم
والحد لا يبرهن من ان يقيد الجزيء بكونه جسما اي مقداريا والى ذلك اشار المص بقوله والماء والجزء المذكور في الجسم البسيط
هو الجزيء المقوارى والاول هو البسيط والصورى فانها جزآن من الجسم البسيط ولا يساويانه فبما ذكر فلا ينطبق هذا الرسم
على شئ من الاجسام البسيطة واذا اريد الجزيء المقدارى كان منطبقا عليها سواء تركبت منها اولا والثاني من جسم البسيط
فالا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع وكل منها اي من مدين الرسمين قد يعتد بحسب الحقيقة او الحسن ومن اربعة
اعتبارات في رسم البسيط الاول ما جزيء المقدارى بحسب الحقيقة مساو للكل في الاسم والحد فيتعريفه في العناصر
الاربعة لان كل جزيء مقدارى فرض فيها تساوي كل جزيء اسمه وحد وكون الفلك اذ ليس اجزائه المقدارية هي العناصر
ولا اشراكها واسماؤها وحد وهذا الثاني ما يكون جزيء المقدارى بحسب الحسن وبالعكس فبما ذكر فتساوي مع العناصر
للعناصر المتشابهة فان كل جزيء محسوس فيها يساويها في الاسم وكون الفلك الثالث ما لا يتركب بحسب الحقيقة من
اجسام مختلفة الطبائع فيمثل العناصر والفلك وكون شئ من اجزاء الحيوان الرابع ما لا يتركب بحسب الحسن اجسام
مختلفة الطبائع فيمثلها والكل في اقسام الاعتبارات واولها اجزاءها وبين الثاني والثالث عموم من وجه فليجسم ان
جزيء ما لا يتركب من اجسام محسوسة مختلفة الطبائع اما ان لا يتركب من اجسام مختلفة او يتركب منها كانهما يحسب
وعلى الاول اما ان يكون اسمه موضوعا له بشرط كونه موضوعا بصفة مخصوصة كالماء والارض والهواء والنار فتساوي

اجزاء في اقسام وحد واما ان يكون شروطا فلا يطلق اسمه على اجزائه كالفلك اذ قد اعتبر في اسمه شكلين متباينين وعلى الثاني ايضا
اما ان لا يتركب في الاسم حقيقة كالجسم والعظم فيطلق اسمه على جزئه او يعتبر فلا يطلق كاشترائين والورود او قد اعتبر فيهما القوت
والهيئة المخصوصة فالاعتبار الرابع في اقسام المركب ما يسمى بالاربعة باسمه في الاول منها او اجزاءها ولا يخفى عليك حال الاخيرين والى ما فصلنا
ذكرنا ان اجزاءها مقولة فاعتبر ذلك في الذي ذكرناه من اعتبار كل واحد من رسم البسيط بحسب الحقيقة او الحسن
في الاعضاء المتشابهة لطبيعة البنية كالجسم والعظم ونظائرها وكون الفلك يظهر في ذلك الفرق بين الاعتبارات الاربعة كما عرفت
وليس التركيب بخلافه فموضوع الرسم الاول هو البسيط فيكون جزيء المقدارى بحسب الحقيقة مساو في الاسم والحد فيتعريفه من
البسيط المذكور في العناصر وكون الفلك والاعضاء المتشابهة وان اعتبر لطبيعة المقدارى بحسب الحسن جزيء من تلك
الاعضاء ايضا وعلى الرسم الثاني هو ما لا يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبائع فيمثلها فيخرج عنه العناصر والفلك
دون الاعضاء المذكورة وان اعتبر التركيب بحسب الحسن جزيء من الاعضاء ايضا ففي رسم المركب اعتبارات
اربعة ايضا الا ان اولها اعلمها واولها اجزاءها اجزاءها على عكس ما تقدم وبين البنايين عموم من وجه كالحلوان مثلا وان المراد
بالجسم البسيط في هذا الموضع ما لا يتركب حقيقة في نفس الامر من اجسام مختلفة الطبائع فبما ذكرنا ان يقابل ان الحسن وذكرنا
منها حكم اجسام البسيطة والمركبة وهو ان لها شكلا طبيعيا وبين ان الشكل الطبيعي البسيط ما لا يتاخر في الفعل
جسم بسيط كان او مركبا شكلا طبيعيا وذلك لوجوب شأنيته لما سببه عليه من استحالة لثامته في الاجزاء وتكون في الجسم
اي كان وطبيعة بان يفرض وجوده في اجزاءه بحيث يمكن خلوه عنه من التأثيرات الخارجية بحيث لا يحد به حد في طرف
واحد فيكون كمن واحد وواحد من واحد فيكون متصلا وعلى التقدير كان ذلك الشكل طبيعيا لا لا استفاده الى طبيعة
من غير ان يكون متساو في غير ذلك ثم ان الاشكال الطبيعية الاجسام المركبة غير متصلة لاختلافها بحسب اختلاف
اجزائها في طبيعتها ومقاديرها وبحسب صورها النوعية فلذلك لم يتصور لها وقال الشكل الطبيعي البسيط اجسام
مركبة وذلك لان اي الجسم البسيط بالحق المراد من هذا المقام قوة اي طبيعة واحدة والقوة الواحدة لا تقبل للمادة
الواحدة التي البسيط الا فعلا واحدة اي غير مختلفة بالصور وكل شكل سوى الكثرة فيقيم افعال مختلفة اقواما فان الصانع
من الاشكال يكون جانب منه خطا واخر زاوية او سطحا او نقطة وفي امور مختلفة المتباينة فيلزم الحكم ان النار والفاصل
في الكل حذران وشكل فيما ذكرنا ان الشكل الطبيعي البسيط هو كمن توجد اربعة الاول الارض بسيط على رايهم وليس
كمن لها عليها وفيها من اجزاءها المتتالية والاعوار والوفاة وقولهم في موضع هذا السؤال ان ما ذكرناه من تضاريس الارض مشروها
الواقعة على ظاهرها ولا قدر لها بالاشعة اليها في اي تلك الشوايات على الارض كما ورثت على كبريت اذ قد بينا ان الميل
ان كان ارتفاعه نصف فرض يكون نسبة طول الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة الى كبريت قطر
ذراع وعندها يكون نسبة طول اعظم حصل عليها ومما ارتفاعه في سطحان وثلاث كنسبة سبع عرض شعيرة الى
الذراع تقريبا فلا يخرجها تلك الشوايات التي لا قدر لها بالاشعة اليها عن كونها كبريتية بل هي لها لا ينفذ في قولهم المذكور
انها في ذلك السؤال اذ الكثرة الحقيقية لا تقبل الامتداد والاضعفت حتى يتصور وجود الكثرة الضعيفة في الارض في
تلك الشوايات القادحة في كمال الكبرية فاذا في حقيقة الكثرة مخففة عنها قطعا بل وجهه ان يقال شكلها الطبيعي بكونه
الانه وقعت مثل اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسموم فانتم بها جزيء من الارض ثم ان البسيطة التي في اجزاء

لما حصل لها من الاشكال فاجرم ان يكون شكل الارض على شكل الانظام القمضي لتلك الخصوبات فكون خروجها عن شكلها الطبيعي
بشكل الاسباب وذكر لا يقدر في اقتضاها بطبيعتها الشكل الكروي كما اوغنياء فان قيل كون البيوسا المستقر الى طبيعة
الارض جاذبة للشكل القمضي الخارج عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقضية الشيء وانما من حصول
ذلك الشيء وذكر بطبيعتها جيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا
فهذا الاقتضا لا يخالف الاقتضا الاول بل يكون لو خليت وطبيعتها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صار
الكيفية حافظة للشكل القمضي ومانعه بالعرض عن العودة الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك الوجه الثاني الا ان
الكيفية فيها تقوى حفر مركز الكواكب فيها مختلفة بالعدد لانها مساوية لقادير الكواكب المختلفة الاقار والاشكال
تلك التقوى والموضع اي مختلفة بالموضع ايضا لان تلك التقوى موجودة في موضع من الفلك الى جانب منه دون آخر فقد
اختلف فعل الطبيعة الواحدة في ما وواحدة وقدر اجاب بعضهم عن هذا الاختلاف المذكور ليس مستندا الى
طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد حصل له صور نوعية تقتضي كرية شكله لكن اتصلت به صورة
اخرى افرزت عن كرية اخرى تخص بها كوكب او تدويرا خارج مركز تدويره من ذلك ان يبقى في الفلك الاول نوره
او يتم تصور الصورة الاولى فقط لا يقال لجلول الصور المختلفة لا يكون الا اختلاف في استمرارية مادة
واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك لاننا نقول ان ينحط الحصول في الجوانب ان يكون اختلاف الصور نوعي السبايط
مستندا الى اسباب يعود الى الفواعل كما جاز استنادها الى اسور يعود الى الفواعل لكن ينحط عليه انه يلزم اجتماع صورتين
نوعيتين في الكوكب والتدوير والطابع المركز ومو الحال وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب نوعي
فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل بالفلك صور متعددة في بيادى افعال مختلفة جاز في سائر السبايط فليعلم
ان يكون شكلها مستديرا او بما يرفع الاول من استحالة فان صور العناصر باقية في التركيب وقد حصل فيه صور اخرى
نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر من تلك صورتان نوعيتان والفلك بان يكون تركيب القوى
ان يكون جنس من الجسم قوه وجزء اخر منه قوه اخرى حتى اذا كان له جزآن كان له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك
الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة في الفلك في السبايط قوه واحدة في مادة واحدة
فلا يقتضي الاشكال استديرا الوجه الثالث الفاعل عندهم لا شكل الا اعتضا بالحيوان والنبات ومقادير في العظم
والصغر وصفاتها من الملاسة والخشونة في القوى المصورة وفي قوه واحدة بسيطة مع اختلاف فعلها الا ان
موادها شكل الكون بالاشكال المختلفة وتدرج من قبلهم بان فعلها اي فعل تلك القوى البسيطة في مركب هو المادة
التي يخلق فيها الحيوان والنبات واختلاف اثار القوى البسيطة في مادة مركبة من قوايل متعددة جاز في مادة
بسيطة الوجه الرابع الا ان الفلك الخارجة المركز كل من متممها مختلف جاز في بالرقعة والخاتمة قد فعلت الطبيعة الواحدة في
كل من السمتين افعالا مختلفة في الخن فيجوز ايضا ان تختلف افعالها في الشكل واجيب عن ذلك بان المواد بالفعل
الواحدة او بالاشكال ان يكون ثوبا غير مختلف بالبنوع كالسطح والخط والنقطة لانه لا يختلف اصلا واختلاف في الخن
ايضا لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا فخرج عن القول بان الشكل الطبيعي للسطح هو الكرية والاشكال
كان اقرب الى الكرية مركز العالم الذي هو وسط الفلك اذا كان في قعره شيئا كان كثر انحرافه الى الكرية كما ان يكون مركزه كراس جبل وذلك لان

فلا يمكن ان يسطح الماء اذا خلى وطبيعتها في موضع من سطحه من دائرة من سطح كمن مركزه مركز العالم لانه بسيط السطح
طبيعي تساوي بعد سطح العالم عن المركز حتى يكون قطعه من سطح كروي وانما ذكر الدائرة لانه السهل في التصور ولما كان مقدار
راس الانا شيئا واحدا بمرطبة دايتران مركزها واحد واحد من الكبر من الاخرى كانت القوس الواقعة على طرفيها من الدائرة
الصغرى كبرى تحدا وتعقد من القوس الواقعة عليها من الدائرة الكبرى كما شهد به الخيل من كل ذي قعر سلبية وكانت
القوسان محيطين بشكل ملائي يلا الماء اذا كان الاقرب وتخلو عنه اذا كان بعد فيزير الاول على الشئ فيكون القدر من
الماء اعني ما على انما بين قطعتين من سطحين كرتين برسمان على راس الانا من قوس كرتي القوسين عليه ميم ويسر والى ما خلفه
اشار بقوله وكلما كانت الدائرة اصغر كان التقدير فيها الكبر بالنسبة الى وتر واحد موافقا لراس الانا ثم لم يلمح السبايط الذي
لا يربح حقيقته من اجسام مختلفة الطبائع كما ينبغي ان يكون عليه ينقسم الى فلكي وعنصر فالفلكي الا فلك والكواكب فهو قوسان
والعنصر العناصر الاربعة ومنها قسم واحد المركب ينقسم الى ماله جناح والى ماله سنان له فهدن حقة اقل ثلثة
البسيط واثنان للمركب ينقسم الاول في الافلاك وفيه مفا حذرة الاول ان الجلي رعدوا ان الافلاك الكلية السابعة بالحدود
تتمثل من التسعة على اربعة وعشرين فلكا اي مع ما ضمه من الافلاك الجزئية هذا العدد وتسعة من الافلاك كما يستدل
على كية وستة تدوير وثمانية خارجة المركب والفرق فلك اخر موافق المركز يسمى بالجوز سائر التسعة الكلية في فلك الافلاك
سري بالاشمال على ما عدا من الافلاك وهو السمتي من اجسامها فلك الاطلس الذي يكون على راسهم والسمتي بالعرش
الجديد في لسان الشرع وتحت فلك القوايت وهو الكورس ثم فلك رطل ثم فلك الشمس ثم فلك القمر ثم فلك الارض
الزمن ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو السما والاريا لانه اقرب اليها من سائر الافلاك قالوا اول على وجود المركب في الخلق
في الطبيعة والسرعة والبطء او فيها مالا فانه لا بد لها ان تتحرك للحركات من مجال متعددة او في حيز واحد جسم واحد
فان يتحرك في مجال واحد فانه لا بد له ان يتحرك في حيز واحد ودل على ترتيبها ما هو اسفل نجيب ما هو على اي يصير سائر الاعضا
اذا وقع على ما هو على الحجب على ما ذكرنا من الترتيب فانهم وجدوا القمر حجب سائر السبايط ومن القوايت ما هو
على طرفه فعمله ان تحت السبايط وجدوا عطارد ويشت الزمرق والذرة المزرقة والمزج المشتري والمزج المشتري زحل وحل
بعض القوايت واما الشمس فانها لا تكتشف الا بالقوة ولا تصور كشفا شي من الكواكب لانها ليست شعاها الا اقربت
منها لكت لها اختلاف المنظر و في العلوية فهي تحتها وفوق القمر وفي الاشياء ما فوق الزمرق وعطارد تحتها اذ لا
سبيل لمعرفة ذلك من كنهها ما عرفت من احتراقها تحت الشعاع عند القرائن والامن اختلاف المنظر لانها لا
يجوز ان من الشمس كسر بعد فلا يظهر ان عنكرونها على نصف النهار ليعلم بذات السمتين المتصويرة في سطح نصف النهار
ان لها اختلاف منظر اولا فلذلك عدل بطليموس الى طريقة الاستحسان فقال في كسبه القلاوة متوسط بين السمتين
السبايط اعني بين العلوية وبين السفليتين والقمر قد تكرر هذا الرأي بما ذكره بعض المتأخرين كابن سينا و
نقدم من مقدم عن الصناعة انه رأى الزمرق عند اجتماعها مع الشمس كشفا على صفحتها ومنهم من ادعى ان رآها
وعطارد كشمتين عليها وقد رزم بعض الهندسين ان فلك الزمرق دون فلك عطارد ووقف فلك الشمس وكذب
ذلك البعض ابن سينا قايما رزم رأى الزمرق في وجه الشمس كالشامة فانه قد رزم بعض الناس ان في وجه الشمس
نقطة سوداء فوق مركزها على كوكب كالحق وجه القمر من النقطة في الشاة واما الشامتان فجاز ان يكون احدهما

المفصل الاول

لأن مادتها غير قابلة للحركة عندكم فتجوز أن تختلف اللغة والتعلق بالحرارة والبرودة لأن مادة الفكر لا يقبلها وإن كانت متضمنة
لها وقال الامام الرازي في البياض المشرقية المعتدلة ان الفكر ليس بخار ولا بارد وانما هو كائن في الاكوار حارة
لأنه في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفكر والقابل الذي هو مادة من غير عائق يشاركها في طبيعة الفكر
بطا والكان الاقرب من الفكر سخن كرو من الجبال الشاخنة ولا يستحال ان النار لا تكون في النار ان سخن الشمس
وحدة حال طلوعها وكون السموات التي من غيرة الحرارة هي انها احر السموات اضعاف اضعافها اذ هي في كبرها كقطع في غير
لبنات الجواب عن هذا المعتمد صواب الصحوة مختلفة بالنوع فربما لا يقبل مادة الفكر الامرية ما ضعيف من الحرارة
فلا يؤثر حرارتها فربما لا يقبل ان سلسلتها من حرارتها قلنا ان التسخين منها قد لا يحصل البتة لان الطبقة الزهرية من مائة
له ومواس الدليل المذكور من غير صواب تسخين الشمس فانها حارة بصل في تسخينها الى العناصر كحار من السطح مع الاقرب
من البس سخن ثم اعترض المصنف على المعتمد اعراضا واما قوله والتفكير عليها اي فيمكن الاكوار على قدر كبرها حارة
في الشمس والتسخين ضعيف لانها لا تسخن بل انسخن اذ انسخن من سطوح الاجسام الكثيفة وذلك اذ
انسخن اشياء من امور صغيلة جدا احترقت الاشياء النسخن اليها كحرارة المرايا المحرقة وليس الاكوار الحارة بالفرن
اشعة تفتق تسخينها واعتراضا خامسا اعني قوله وما ذكر من سقوط كبر النار لتبوتها عندكم واحاطت باسباب العناصر
فدفع الدليل المعتمد ان يكون كبر النار حارة وقد يقال الطبقة الزهرية من مائة ولا تصور مائة ومائة الاكوار
السخنة جدا لا قدر لها بالقياس اليها كالحق ومنها انه لا رطب ولا يابس في الرطوبة سهولة قبول التشكل بالاشكال
الغريبة وتركيبها من كسفة متضمنة لهن من الصلابة واليبوسة عشرة اي كسفة متضمنة لهن من الصلابة والتركيب لا يصح
ذلك القول والتركيب هو ان كان بعضا لا يسر بالحرارة المستقيمة فاجزاء القابل في وجود الرطوبة او اليبوسة في جسم موجب
لحرارة مستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على المحرور وسائر الاكوار وانما يجب عنه ان في ذلك معلوم ما هو منها انه لا يقبل
الكون والفاد عنان مادة المحرور وغير من الاكوار لا يصح عليها ان يخلق صورة نوعية وليس اخرى بل يجب ان يكون
واحدة مصورة بالصورة النوعية التي فيها وذلك لان كل جسم له طبيعة كحار للصورتين الكائنة والفاسدة لكل
منها داخل في المادة وصارت جسمي مخصوصا بطبيعتها فان الحد جزعها الطبيعي كان الجسمي حار واحد طبيعي وان حال
لانها الجسمي للذين الحد جزعها الطبيعي لا يحصل ان حار في امتناع التداخل بين الاجسام واذا امتنع حصولها في
الابن من حروم ذينك الجسمي او احدهما عن اي عن ذلك المكان الواحد الطبيعي ومواري الزوج عنه بالحركة المستقيمة ان كان
بعد حصوله فيهما ان كان قبل حصوله فاذا اخل الجسم وطبيعته تحرك بالاستقامة الى جيز الطبيعي فيلزم على التعديرين
حمة الحركة المستقيمة على الشكل وان تعد جزعها الطبيعي لزم ايضا حمة الحركة المستقيمة عليه وذلك لان المادة انما ليس
الصور الكائنة حيث خلق الصور الفاسدة فان كانت الفاسدة في مكانها جاز ان تحرك الكائنة الى مكان اخر طبيعي
لها وان كانت الفاسدة في مكان الكائنة جاز تحركها حتى كانت باقية الى مكان نفسها وان كانت في مكان ثالث
جازت الحركة المستقيمة على كل منها والجواب بعد تسليم ما مر من امتناع الحركة المستقيمة ان الصورتين الكائنة
والفاسدة قد تغنيان جيزا واحدا وليس يلزم من ذلك حمة التداخل والحركة المستقيمة كما ذكرتم اذ فيمكن لانها لا تحصل
فيها الا في صورتين في المادة الفلكية حتى تحصل مكانا جيزا من تقنيين مكانا واحدا في حالها معا وذلك

سركبا من بساطة متحدة كان كل واحد من اجزائها ملائمة لغيره ملائمة بجانب الآخر ولا شك ان السبب في كونه ان ياتي
احد طرفه بالآخر تساويا في تساوي الطرفين في المادية فاذا اتى احداهما شيئا جاز ان ياتي الآخر وهو انما يصور
بالاغلاق او بالاطلاق لان ذلك في الاغلاق لا يكون الا بالحركة المستقيمة وتبا عر بعض الاجزاء عن بعض في حال جاز ان كان
الملافة بالحركة المستقيمة فلا يلزم الاغلاق المستقيم للحركة المستقيمة وعلى معنى الحركة المستقيمة لا يكون الا من جهة الى جهة اخرى
فيكون الجهة محدودة قبل ان يقبل المحرور حتى يمكن حركته اجزاء بها لا محذورة به في معنى منها اي من احكام المحرور ان شغل
لا يكون له ولا كبر سائر الاكوار شغاف غير صلونة وذلك لانها لا يجب الا بصار عن روية ما وراها من الكوكب وكل ملون فانه
يجب عن ذلك قال الامام الرازي لان كل ملون جاز ان لا يجب الا بصار عن روية ما وراها من الكوكب وكل ملون فانه
فلين قيل فيما يجب عن الا بصار الكامل قلنا وكيف عرفتم انكم ادرستم من الكواكب اذ كانا حاروا اعلم ان هذا الذي
ذكره في التفسير في المحرور اذ ليس له ورا حتى يرى ولا في تلك الثواب ايضا اذ ليس فوه كوكب من ان الاكوار لو كان المحرور
او تلك الثواب ملونا لوجب رؤيته فيقول جاز ان يكون لونه ضعيفا لكون الزجاج فلان يرى في كبره لكونه لونه لونه لونه
رؤية لونه قلنا ولم لا يجوز ان يكون من الزرق الصافية المرئية لونه لا يقال ذلك اي لون الزرق امر يحس به الشفاف
اذا بعد عتقه كحارها البحر فانه يرى اذرق متفاوت الزرق متفاوت صفير قريبا وبعد في الزرق المذكور لونه فيخلط في اللون
الذي بين السماء والارض لانه شفاف بعدد لانه يقول الزرق قد يكون لونا خفيا كوكب من ان يكون تكل الزرق المرئية لونا
بالاجسام وما الدليل القاطع على انه لا يحدث الا بذكر الطريق الضيق اي لا دليل على ذلك في ان يكون تكل الزرق المرئية لونا
حقيقيا لحد الفلكين ومنها انه اعني المحرور لا تغيب ولا تضيق لانها في اللغة والتعلق ببداء الميل الصاعدة اليها بطا ونفس
مدين المتعلق على اختلاف التفسيرين ومما يجب ان حركتها بالاستقامة متضمنة لوجود الشغل والفتنة في المحرور حوازا للحركة
المستقيمة عليه وذلك لزم محدود للجهة قبل ان يقبل لاه وهذا الدليل لا يقتضي على تحديد للجهة تخصص بالمحرور ولا على الاكوار البتة
ولجهة الصاعدة فلكل انما حركتها بالاستقامة برلالة الارض وفيها مبداء ميل مستدير بل ميل مستدير ايضا لانه المتضمن للزيب
للحركة المستديرة فلا يكون فيها مبداء ميل مستقيم قلنا فيها اي تنافي المبدئين باعتبار تنافي الميلين لان الميل المستقيم متضمن
توجه الجسم الى جهة والمستدير متضمن تصرفه عنها وقد منع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل باجتماعها
فيه حركة مركبة كالحركة في الكرة وكما في العجلة فانها تحرك على الاستقامة والاستدارة معا وليست حركة الاستدارة صادرة
عن الجهة بل هي غير متضمنة للتوجه اليها وان سلم التنافي بين الميلين فلا تنافي بين المبدئين ولا بين احدهما ومبداء الاخر فان كان
الذي فوق فيه مبداء الميل الهابط مع الميل الصاعد ومبداء في كمار منها اي المحرور وكذا غير من الاكوار لا حار ولا بارد
قال ابن سينا وذلك لتلازم العمل والبرودة فان المادة اذا اشتد برودة ثقلت واذا ثقلت بردت وتلازم الفتنة في
الحرارة فان المادة اذا امتن فيها التسخين خفت واذا خفت سبخت فيث لا تثقل ولا خفة فلا برودة ولا حارة
وقد وقع في بعض النسخ لفظ اليبوسة بدل الحرارة وهو سهو من القلم وانما منع التلازم بين العمل والبرودة وبين الفتنة
والحرارة مطلقا بل ذلك التلازم في العناصر فقط دون الاكوار فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل فان قال
ابن سينا الحرارة على الفتنة كما ان البرودة على الثقل فمتنع التعلق لكونه لا يلائم الاكوار لانه تلبس العلوان عليها قلنا
قد تختلف الاربع العلوة الفاعلية لعدم العمل بالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والاكوار تحركه وغيرها

فلا يمتنع بتخييل ان يجبه بعض ما لا يجب لبعض آخر منها فبقية الثاني وهو يقتضي جهة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى
الآخر وجن ووكس بالحرارة المستديرة في كل تلك الجوانب فبقية سبيل استدبر والاستدانت حركته المستديرة وبقية سبيل
استدبر فهو يتحرك على الاستدانت لوجوب وجود الاشارة وجود المؤثر والاشكال عليه في كل الوجه الاول المذكور في
الكتاب ان بناء على البساطة ولم يثبت البساطة باؤثر من غير الحد ومن الاكل يقتضيه اليك منها على وعلم وان سلم
ثبوت البساطة في الكل فبما لا يمتنع بالاشكال بالاستدانت بل يقتضي عددا لان البساطة لا تكون في كل مكان فاما ان يكون في
الجهات اي الجوانب دفعة واحدة وان في الال بعضا او في بعض وان ترجيح الجوانب كان سكوت كذا كذا عندكم وان ايضا اذا
في كل البساطة الاستدانت فلا بد من ان يكون في كل من قطبين معينين ساكنين في من وادى خصوصية شفا وتبصر في الصغر
والكبر برسم الاجزاء والنقط المفروضة فيهما من اجزائها بحركات مختلفة اختلافا عظيما بالسرعة والبطء في استواء
جميع النقط المفروضة في البساطة وصلاتها القطبية والسكون ورسم الدائرة الصغيرة او الكبيرة في كل البساطة
او السريعة وان ترجيح البساطة كالاخفى على كل صيرورة ولا بد ان سنا وكون ان يغير بعض النقط القطبية وبعض الرسم
الدائر الى داخل وجوب الذات لانه لا يخص من العوجب الا الحرج بعد العمل في انتقال الكلام اليه وايضا نسبة الى جميع
الاجزاء سواء فلا يصح من غير تخصيص وتعيين فيما بينها بل الى مختار يفعل ما يشاء ويجوز ارادة من غير احتياج الى
دفع سراج كسر واذا وجب الدخول بالاجزاء الى فعله المختار فليست فوائده الا لا تخرج عنهم كثير من الموانع التي لا يمتنع
انها قواعد الحكمية خصوصية احكام الافلاك فان تلك الموانع مبنية على كل الواجب موجبا بالذات فاذا قبل
ان مختار سقطت واما الاشكال على الوجه الثاني فهو ان ايضا على البساطة فيرد عليه ما ورد على الاول في ان يرد
ان جهة الحركة المستديرة يلزم جهة وجود مبدأ البطل المستدير لا وجوده بالفعل وان وجود المؤثر قد يخلت عنه الاشارة
لوجود المانع ومنها ان ليس فيحصل بنقطة كفاية للبطل المستدير كسر وقد عرفت ما فيه وهو انه لا منافاة بينهما
اجتماعهما في الحركة الموحدة والعجلة ومنها ان قبل من الجوارح وحسن من الحركة اليومية حركة ذاتية وهو الحركة الموحدة
الافلاك الباقية معه في سبيل النجدة في اليوم بليطة ووجه تامة تقريبا لا يخفى لان دورته ثم قبل تمام اليوم بليطة برفان
قبل ان الشئ اذا كانت محاذية لجدار من الجدار وحركته في كل لحظة نحو الغرب وحركته الشمس حركته في كل لحظة نحو الشرق
فاذا عادوا في كل لحظة الى مكانه فقدم الدور وتعد الشمس في حركتها الى محاذية ذلك المكان لانهما قطعت فوسا خلت في
لا اذ دار الحد رسا على الشمس الى وضعها الاول فقدم اليوم بليطة وهو الفلك الاعظم المحيط بجميع الاجسام فقدم في الجهات
اجزائه السريعة اليومية تسمى الحركة الاولى فانها تتشعب الى الامن جهات حركات الافلاك لانها تظهر في اذنها البليط والتماد
اطلوع الكواكب وعزوها ولتلك الخفى على الجوانب ولكي تكون حركتها في مكانها على الاستدانت فلا بد لها من قطبين
ساكنين ومن منطقة يكون حركتها اسرع فلكها قال وقطبا ما في قطبا من الحركة او الحركة قطبا العالم لان العالم الجسمانية
هو الحد وما في من منطقة اعلى اعظم دائرة في من منطقة القطبين حيث يتساوى بعد ثمانية مائة بعد الزمان
سقط عليه في مباحث الارض وهي في المنطقة المحيطة بالحد حيث يكون جميع الكواكب منه طلوع وغروب ويكون
شاك في شئ منها ادى الظهور ولا بد في الحقا يكون ملازمة لشمس الارض فان به وهو ووجه تامة من الارض في خط الاستدانت
فما سكونه في كل لحظة في كل لحظة من خط الاستدانت فلا بد ان يكون في كل لحظة من خط الاستدانت في كل لحظة من خط الاستدانت

فلا يمتنع بتخييل ان يجبه بعض ما لا يجب لبعض آخر منها فبقية الثاني وهو يقتضي جهة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى
الآخر وجن ووكس بالحرارة المستديرة في كل تلك الجوانب فبقية سبيل استدبر والاستدانت حركته المستديرة وبقية سبيل
استدبر فهو يتحرك على الاستدانت لوجوب وجود الاشارة وجود المؤثر والاشكال عليه في كل الوجه الاول المذكور في
الكتاب ان بناء على البساطة ولم يثبت البساطة باؤثر من غير الحد ومن الاكل يقتضيه اليك منها على وعلم وان سلم
ثبوت البساطة في الكل فبما لا يمتنع بالاشكال بالاستدانت بل يقتضي عددا لان البساطة لا تكون في كل مكان فاما ان يكون في
الجهات اي الجوانب دفعة واحدة وان في الال بعضا او في بعض وان ترجيح الجوانب كان سكوت كذا كذا عندكم وان ايضا اذا
في كل البساطة الاستدانت فلا بد من ان يكون في كل من قطبين معينين ساكنين في من وادى خصوصية شفا وتبصر في الصغر
والكبر برسم الاجزاء والنقط المفروضة فيهما من اجزائها بحركات مختلفة اختلافا عظيما بالسرعة والبطء في استواء
جميع النقط المفروضة في البساطة وصلاتها القطبية والسكون ورسم الدائرة الصغيرة او الكبيرة في كل البساطة
او السريعة وان ترجيح البساطة كالاخفى على كل صيرورة ولا بد ان سنا وكون ان يغير بعض النقط القطبية وبعض الرسم
الدائر الى داخل وجوب الذات لانه لا يخص من العوجب الا الحرج بعد العمل في انتقال الكلام اليه وايضا نسبة الى جميع
الاجزاء سواء فلا يصح من غير تخصيص وتعيين فيما بينها بل الى مختار يفعل ما يشاء ويجوز ارادة من غير احتياج الى
دفع سراج كسر واذا وجب الدخول بالاجزاء الى فعله المختار فليست فوائده الا لا تخرج عنهم كثير من الموانع التي لا يمتنع
انها قواعد الحكمية خصوصية احكام الافلاك فان تلك الموانع مبنية على كل الواجب موجبا بالذات فاذا قبل
ان مختار سقطت واما الاشكال على الوجه الثاني فهو ان ايضا على البساطة فيرد عليه ما ورد على الاول في ان يرد
ان جهة الحركة المستديرة يلزم جهة وجود مبدأ البطل المستدير لا وجوده بالفعل وان وجود المؤثر قد يخلت عنه الاشارة
لوجود المانع ومنها ان ليس فيحصل بنقطة كفاية للبطل المستدير كسر وقد عرفت ما فيه وهو انه لا منافاة بينهما
اجتماعهما في الحركة الموحدة والعجلة ومنها ان قبل من الجوارح وحسن من الحركة اليومية حركة ذاتية وهو الحركة الموحدة
الافلاك الباقية معه في سبيل النجدة في اليوم بليطة ووجه تامة تقريبا لا يخفى لان دورته ثم قبل تمام اليوم بليطة برفان
قبل ان الشئ اذا كانت محاذية لجدار من الجدار وحركته في كل لحظة نحو الغرب وحركته الشمس حركته في كل لحظة نحو الشرق
فاذا عادوا في كل لحظة الى مكانه فقدم الدور وتعد الشمس في حركتها الى محاذية ذلك المكان لانهما قطعت فوسا خلت في
لا اذ دار الحد رسا على الشمس الى وضعها الاول فقدم اليوم بليطة وهو الفلك الاعظم المحيط بجميع الاجسام فقدم في الجهات
اجزائه السريعة اليومية تسمى الحركة الاولى فانها تتشعب الى الامن جهات حركات الافلاك لانها تظهر في اذنها البليط والتماد
اطلوع الكواكب وعزوها ولتلك الخفى على الجوانب ولكي تكون حركتها في مكانها على الاستدانت فلا بد لها من قطبين
ساكنين ومن منطقة يكون حركتها اسرع فلكها قال وقطبا ما في قطبا من الحركة او الحركة قطبا العالم لان العالم الجسمانية
هو الحد وما في من منطقة اعلى اعظم دائرة في من منطقة القطبين حيث يتساوى بعد ثمانية مائة بعد الزمان
سقط عليه في مباحث الارض وهي في المنطقة المحيطة بالحد حيث يكون جميع الكواكب منه طلوع وغروب ويكون
شاك في شئ منها ادى الظهور ولا بد في الحقا يكون ملازمة لشمس الارض فان به وهو ووجه تامة من الارض في خط الاستدانت
فما سكونه في كل لحظة في كل لحظة من خط الاستدانت فلا بد ان يكون في كل لحظة من خط الاستدانت في كل لحظة من خط الاستدانت

فلا يمتنع بتخييل ان يجبه بعض ما لا يجب لبعض آخر منها فبقية الثاني وهو يقتضي جهة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى
الآخر وجن ووكس بالحرارة المستديرة في كل تلك الجوانب فبقية سبيل استدبر والاستدانت حركته المستديرة وبقية سبيل
استدبر فهو يتحرك على الاستدانت لوجوب وجود الاشارة وجود المؤثر والاشكال عليه في كل الوجه الاول المذكور في
الكتاب ان بناء على البساطة ولم يثبت البساطة باؤثر من غير الحد ومن الاكل يقتضيه اليك منها على وعلم وان سلم
ثبوت البساطة في الكل فبما لا يمتنع بالاشكال بالاستدانت بل يقتضي عددا لان البساطة لا تكون في كل مكان فاما ان يكون في
الجهات اي الجوانب دفعة واحدة وان في الال بعضا او في بعض وان ترجيح الجوانب كان سكوت كذا كذا عندكم وان ايضا اذا
في كل البساطة الاستدانت فلا بد من ان يكون في كل من قطبين معينين ساكنين في من وادى خصوصية شفا وتبصر في الصغر
والكبر برسم الاجزاء والنقط المفروضة فيهما من اجزائها بحركات مختلفة اختلافا عظيما بالسرعة والبطء في استواء
جميع النقط المفروضة في البساطة وصلاتها القطبية والسكون ورسم الدائرة الصغيرة او الكبيرة في كل البساطة
او السريعة وان ترجيح البساطة كالاخفى على كل صيرورة ولا بد ان سنا وكون ان يغير بعض النقط القطبية وبعض الرسم
الدائر الى داخل وجوب الذات لانه لا يخص من العوجب الا الحرج بعد العمل في انتقال الكلام اليه وايضا نسبة الى جميع
الاجزاء سواء فلا يصح من غير تخصيص وتعيين فيما بينها بل الى مختار يفعل ما يشاء ويجوز ارادة من غير احتياج الى
دفع سراج كسر واذا وجب الدخول بالاجزاء الى فعله المختار فليست فوائده الا لا تخرج عنهم كثير من الموانع التي لا يمتنع
انها قواعد الحكمية خصوصية احكام الافلاك فان تلك الموانع مبنية على كل الواجب موجبا بالذات فاذا قبل
ان مختار سقطت واما الاشكال على الوجه الثاني فهو ان ايضا على البساطة فيرد عليه ما ورد على الاول في ان يرد
ان جهة الحركة المستديرة يلزم جهة وجود مبدأ البطل المستدير لا وجوده بالفعل وان وجود المؤثر قد يخلت عنه الاشارة
لوجود المانع ومنها ان ليس فيحصل بنقطة كفاية للبطل المستدير كسر وقد عرفت ما فيه وهو انه لا منافاة بينهما
اجتماعهما في الحركة الموحدة والعجلة ومنها ان قبل من الجوارح وحسن من الحركة اليومية حركة ذاتية وهو الحركة الموحدة
الافلاك الباقية معه في سبيل النجدة في اليوم بليطة ووجه تامة تقريبا لا يخفى لان دورته ثم قبل تمام اليوم بليطة برفان
قبل ان الشئ اذا كانت محاذية لجدار من الجدار وحركته في كل لحظة نحو الغرب وحركته الشمس حركته في كل لحظة نحو الشرق
فاذا عادوا في كل لحظة الى مكانه فقدم الدور وتعد الشمس في حركتها الى محاذية ذلك المكان لانهما قطعت فوسا خلت في
لا اذ دار الحد رسا على الشمس الى وضعها الاول فقدم اليوم بليطة وهو الفلك الاعظم المحيط بجميع الاجسام فقدم في الجهات
اجزائه السريعة اليومية تسمى الحركة الاولى فانها تتشعب الى الامن جهات حركات الافلاك لانها تظهر في اذنها البليط والتماد
اطلوع الكواكب وعزوها ولتلك الخفى على الجوانب ولكي تكون حركتها في مكانها على الاستدانت فلا بد لها من قطبين
ساكنين ومن منطقة يكون حركتها اسرع فلكها قال وقطبا ما في قطبا من الحركة او الحركة قطبا العالم لان العالم الجسمانية
هو الحد وما في من منطقة اعلى اعظم دائرة في من منطقة القطبين حيث يتساوى بعد ثمانية مائة بعد الزمان
سقط عليه في مباحث الارض وهي في المنطقة المحيطة بالحد حيث يكون جميع الكواكب منه طلوع وغروب ويكون
شاك في شئ منها ادى الظهور ولا بد في الحقا يكون ملازمة لشمس الارض فان به وهو ووجه تامة من الارض في خط الاستدانت
فما سكونه في كل لحظة في كل لحظة من خط الاستدانت فلا بد ان يكون في كل لحظة من خط الاستدانت في كل لحظة من خط الاستدانت

التي للشوائب والاسماء اجالها فان البروج اقسام للفلك التاسع ولا شك ان تلك الصور على الفلك الثاني من قبل من
خروجها عن المواضع بحسب الطبيعة مكان المناسب تغيير الاسماء الا انهم لم يغيروا كما ينبغي ان لا يتغيروا
في اعتبار البروج وافساح الدروب الى الاعتدال الربيعي من جانب الشمال لان الشمس اذا وصلت الى هذا الاعتدال
ظهرت الكواكب من انواع النباتات بشؤونها وبواقيها سبوا في النوازل بالاعتدال ان البروج بالبرية
جانب الجنوب فصارت تلك من الكواكب البرية بين نقطة الاعتدال الربيعي والاعتدال الصيفي في النوازل والشور
والنوازل ويسمى بروجا ربيعية لان الربيع في معظم المعونة عبارة عن زمان يكون الشمس فيها في الاعتدال
الصيفي الاعتدال الصيفي في السرطان والاسد والسنبلة ويسمى بروجا صيفية لئلا يفسد من بين الاعتدال
الربيعي والاعتدال الصيفي والاعتدال الربيعي في الجوز والذو القعدة ويسمى بروجا شتوية وهذه التسمية التي
ذكرها في الجاهلية البرية هي التي في موعود المغرب للشرق وانما اعتبروه كذلك اذا قصدوا حذو طرقات الكواكب اعني
دورانها الخاصة وهي من المغرب الى المشرق وعكسهم من خلاف النوازل وموعود المشرق الى المغرب ثم تسمى اديان
بالاقطاب الاربعه اعني قطبي معدل النهار وقطبي معدل البروج وسموها بهذا الاسم ولا بد ان تسمى الدايمة بغاية البعد
من المنطقتين كما بينت في الاعتدال المعدل من الاعتدالين ومن المنطقتين فيهما والشمس في كل من الاعتدالين على
منطقة البروج كما صرح به بنظرهما على المعدل لا في كل من الدايمة من البروج والروايلست المذكورة في خمسة
البروج الا انها امتازت عن سائر كواكبها بالاقطاب وغاية البعد من فصارت بعد المنطقين بالبروج والروايل
العظام وقطبا من الدايمة الاعتدال ان اوجب ان يتقاطعا في قطبا من الدايمة من المنطقين فانها تقاطعها في
دوام لروايلها بالاقطاب وكل دايمة تقاطع اخرى على قوائم فيكون قطب كل من المنطقين من الاخرى فاذا تقاطعت كذلك
دايمة كانا من وجوب ان يكون قطبا لها واقفين في كل منها والواقع فيهما في منطقتي المعدل وكل البروج وموضع
تقاطعها وبما الاعتدال ان فيكونان قطبين للزمان بالاقطاب الاربعه وتسمى اديان اخرى من العظام من منطقتي
معدل النهار وجزا من منطقة البروج والكواكب من الكواكب وسميت من الدايمة دايمة الساعات فيعرف بها مثل
اجزاء منطقة البروج من المعدل الذي ينسب اليه الاستقامة كما قال والفوس الواقعة من بين الدايمة بين المعدل وبين
دورانها من المنطقة مثل دورانها من المعدل اعظم ميول اجزاها ميول الاعتدالين والفوس الواقعة منها بين
بين المعدل وبين الكواكب يعني وبين طرف خط خارج من مركز العالم الى سطح الفلك الاعلى اذ يدور مركز الكواكب بعد ان يبعد
الكواكب عن المعدل يعني بين خط خارج من مركز العالم الى سطح الفلك الاعلى عن المعدل ومن الدايمة اعم مطلقا من الدايمة
التي بالاقطاب وتسمى اديان اخرى من العظام مارة وتقع في منطقة البروج وتكون ما من اجزاء معدل النهار ايضا او
الكواكب ما سواها دايمة العرض والفوس الواقعة منها بين المنطقة وبين دورانها من المعدل او دوران الكواكب عرض
دورانها والكواكب اما ان تلك الفوس هي عرض الكواكب من منطقة البروج فيصير لها شبهة واما كونها عرض ذلك الحيز
المعدل عنها فبينما وان كان هي حسب المنطق الا ان الاستقامة كما اشارت اليه منسوبة الى المعدل فلا يقال ان ما بين
منطقة البروج ولا يقال لاجزائها انها ذات ميول او عرض منها ومن ثم لم يسمون تلك الفوس عرض جزء من
المنطقة عن المعدل وسموها ايضا بالميل الثاني لان المعدل ومن الدايمة ايضا اعم مطلقا من المكان بالاقطاب في

المواضع قليلا قليلا الى غاية ما ترجع من تلك الغاية متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامت في كل من الجنوب كذا في
عن سمت الرأس الى غاية ما يساويها في الغاية الاولى ثم يرجع منها متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامت معكرواها في اوجها في
اخرى الى الشمال الى تلك الغاية ثم يرجع ويسيل الى الجنوب ويعدو ابداء الى مثل حاله الاولى فيعزل مدار الشمس بالبروج معدل
النهار ليس واقعا في سطحه والام فكل من المعدل شمالا وجنوبا والشمس اذا غارت كوكبا ما من الكواكب الثابتة خلفه الى الغرب في
من مدارها لها حركة خاصة من الغرب الى الشرق اسرع من حركة النوازل في حركتها الخاصة كما ستعرفها بما تذكره في النوازل
لان يكون في جهة الشرق منها ثم يتجاوزها خلف اياها الى الغرب ويبرز وابتعد موازية لمدارها في الفلك الاعظم فاطعة في
ما تحتها من الافلاك وغير ذلك اياها كان شكل الدايمة الموازية لسطح المعدل مدار الشمس التي يتحرك عليها مركزها انبسطت على سطح الفلك
الاعظم وانقبضت الى ما تحتها ويسمى الدايمة المكونة بمنطقة البروج وكل البروج وساطة البروج وكل البروج واطرافها
الفلك على الدايمة ومنطقة الحركة الثابتة لان منطقة الفلك الثابت من الحركة الثابتة في سطح المعدل الدايمة وانما اى الدايمة في
ينقطع معدل النهار بنصفين على نقطتين متقابلتين لانها دايمة ثابته في كل دايمة من عظيمتين فيكونان في كل دايمة
تقاطعها على التقاطع فاس في الاكروا التقاطع بين منطقة البروج ومعدل النهار يكون على نقطتين متقابلتين فيهما
وسميتان نقطتي الاعتدال لاسواء الليل والنهار في جميع نواحي الارض اذا حلت الشمس فيهما سوى موضعين فيما تحت
المقطبين فاما في وجه الشمس في النقطتين الى الشمال من المعدل هو الاعتدال الربيعي لانه مبداء البروج في معظم
المعونة وما تجاوزها الى الجنوب من المعدل هو الاعتدال الصيفي لانه مبداء في معظم المعونة ايضا ويبرز على سطحها
اي منتصف منطقة البروج فيما بين الاعتدالين في كل جانب من الشمال والجنوب نقطة وهي صامتة يكون غاية العرض
المنطقتين سميتان اي ثابته في النقطتين المفروضتان على المنصفتين نقطتي الاعتدالين فالتى في طرف الشمال من المعدل
في الاعتدال الصيفي لان الشمس اذا حلت منها انقلب الزمان صغارا في كل المواضع المعونة والتي في طرف الجنوب
من المعدل في الاعتدال الشتوي لان انقلاب الزمان الى الشتاء في كل المواضع وبهذا النقطة الاربع اعني الاعتدالين والاقطاب
تنقسم منطقة البروج الى اربعة اقسام متساوية تكون مدة قطع الشمس واحدا منها فضلا من النصول الى اربعة التي السنة في
معظم العارة ثم تسمى كل قسم من الاقسام الاربعة بتلك اقسام متساوية تكون المجموع اى مجموع منطقة البروج متساوية
الى اثني عشر قسما وتسمى اديانها دايمة عرض المعدل على قطبي البروج وعبر كل واحد منها براسي قسمين متقابلين
من كل الاقسام وسمي كل قسم من الاثني عشر برجا ثم تسمى كل برج ثلثين قسما وسموها دايمة عرض المعدل وسموها
سنتين قسما سوا وسموها دايمة عرض المعدل فابقى كل واحد منها ستين قسما متساوية وسموها ثواني ومعدل النهار
الثواني وسموها ثواني وسموها ثواني وسموها ثواني فابقى كل واحد منها ستين قسما متساوية وسموها ثواني ومعدل النهار
من منطقة البروج واقعة بين نصفين دايمة يعني برجا كذا في القطع الواقعة من سطح الفلك الاعلى بين انصاف تلك
الروايل على هيئة جزيئات البطح يسمى بروجا فعلا هذا يكون طول كل برج فيما بين المغرب والمشرق ثلثين درجة
وعرضها ثمانية وثلاثين درجة واخر الاسماء البروج الاثني عشر مشهورة من صور كوكبها من وصل الخطوط بين
كواكب من النوازل كانت موازية لاجزائها في التسمية وانما في تلك الصور المتخيلة من طول موازاة البروج في تلك

الخطاطة والصوابان القوس الاولى ارتفاع الشرق والثانية ارتفاع الغرب واما الخطاطة فموسمها تحت الافق
اما وجانب الغرب او الشرق والقوس الواقعة من القوس تقاطعها دائرة الارتفاع وبين احدى نقطتي الشرق والغرب
سواء كانت دائرة الارتفاع على الكوكب على دائرة اول السموات لم يكن له قوس مستقيم لم يجرى في نقطتي الشرق
والغرب ومن الزاوية عند غاية ارتفاع الكوكب ينطبق مداره وسط السماء يعني نصف النهار وكذا الحال عند غير الخطاطة
فكل دائرة الارتفاع ينطبق دائرة الارتفاع على نصف النهار مرتين وتطابقها عليها ان يكون ان لم يكن الكوكب على دائرة
اول السموات ينطبق مداره على اول السموات ان كان الكوكب عليها ولم يكن الكوكب سوي كغيره
وهذا الانطباق فانما يظهر اذا لم يكن الكوكب في احدتي الغائيتين واما اذا فرض ان دائرة الارتفاع تكون على دائرة اول السموات
كما اذا كان على سمت الرأس والقوس فانه يجوز اعتبار انطباقها على كل واحد من نصف النهار واول السموات وعلى الوابر
لكن الاخرى وحدها جوهرية وكل واحد منها اشخاص كثيرة غير محصورة لكن ثلث منها لا تتغير بغير كل واحد من نصف النهار
لكون بقعة واحدة متعديرة بل خصاوصا دائرة الافق ووسط السماء واول السموات وتنتقل منها تتغير ان
بقعة واحدة انما دائرة الارتفاع فانها تتغير بحركة الكوكب ودائرة وسط السماء والروية فانها تتغير بحركة قطبي نقطة
البروج تتحرك بها حول قطبها اليومية فمن الروابر العشر العظام وغيره لا يتغير عليها امور موصومة ولا وجودها
في الخارج ولا جرم من جهة الشرق وغربها ولا يتعلق باعتماد ولا يتوجه نحوها انبثاها وابطالها فليكن مناجاة الى ذكرها في
كتابنا هذا الا اذا اردنا انما نلطف على مقتضى علم الهيئة واذا ارادنا ان يتضح خيالاتها ومن بيت العنكبوت لم يهلك
اي لم يغير على سائر من الافاظ ذوات العواصم العقيمة صوت السلاخ ونحن من الامور الباقية في الشئ ما يتعلق
به الشئان يعني ان من الافاظ اصوات الاطاليل تحتها كاصوات الاسلحة وكحوط من الجواهر مثل ما ذكره وتبين ان
يقول لا شك ان الكوكب اذا تحركت على مركزها من غير ان يخرج عن مكانها فلا بد ان يتغير موضعها في نقطتي الارض لهما اصلا وما
القطبان وان تتعرض فيهما دائرة عظيمة من حواف الوسط بينهما ويكون الحركة على سرعة وهي المنطقة وان تتعرض عن
جنبتيها واربعة متوازية لهما تكون الحركة على بطيئة بالقياس اليها بطول امتدادها واحدا فيا مواضع الى القطب يكون
ابطالها مواضع الى المنطقة ولا شبهة ايضا ان الكرات اذا اصطاد بعضها ببعض امكن ان يكون حركاتها تحت سقاطها
اذا اختلفت في كون واحدة منها وهي تتعرض هناك بين المنطقتين نقطتا تقاطع ونقطتا غاية البعدية من اثنائها وان لم
تكن موجودة في الخارج ككثيرا امور موصومة تخيلها تحيلا صحيحا مطابقا لما في نفس الامر كما يشهد به الفطن السليم وليست
من الخيالات الفاسدة كانياب الاغوال وحيال الينا قوت والانسان ذي الراسين ينطبق مداره الامور احوال الحركات
في السرعة والبطء والجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالالات ويتكشف بها احكام الاناكال والارض باقيا من قايين
للكل وجانب القطر حيث يتغير الواقع عليها في عظمة مبدعها قايلا ربنا ما خلقت هذا باطلا ومنه فابعد جليله تحت
نكس الانفاظ يجب ان يعتنى بشأنها ولا يلتفت الى مزبورها بحجر والعصية الباعثة على ذكره والله المستعان على كل حال
المصنف الثالث في فلك القنابات فذكر عموما ان لها اى القنابات مع كونها تتحرك بالحركة اليومية تبعها فلك الاناكال
حركة خاصة بها بطيئة جدا وانها تيم في ثلثين الف سنة مدارا قول قد استشهد فيما بين العامة ولا اصل عند اصحاب الارصاد طويلا
انها في الروتين في سنة ثلثين الف سنة بنها على ان يطول كوكب جوا بالصدورها فليكن في ذلك ما يشاء من اجراء او قيل في الروتين في ثلثة عشر الف سنة

اس الروابر المذكورة خمس واربعة عظام تسمى على الفلك بالاربعة السبلات ثلثة منها تحت الشخص في جدول الارض
والمنطقة والمائة بالاقطاب الاربعة اما وجنبة الاوليين بالشخص فثلاث واما وجنبة الثانية كركب فلما بين في الاكبر من
ستة ارباع ان يتقاطعا واربعة عظميات على نقطتين منها اقل من نصف الدور فلا يتصور ان يدور ارباعا بالاقطاب الاربعة
بين القطبين الذين تحتهم واربعة اقل من اربعة وعشرين جزءا فلا يجوز تقاطعها عليها واما توجع الانطباق فيما بينها
ثم الاقتران في التحليل الصحيح فانه لا يتصور ان تتلاقى في نقطتين بالانواع لا تتلاقى في نقطتين بالانواع لا تتلاقى في نقطتين
فانها تتعدوان بسبب التقاطع الموضوعة على منطقة البروج وسط الفلك وتلك النقطة عبر متنامية لا تتقاطع في البروج
تجربى وكل واحد منها قد ينطبق في اقطابها بالاقطاب كركب اذا كان الكوكب الذي له جرم من المعدل او عرض من المنطقة
او الجرم الذي له سبل اول او سبل ثان واقعا عليها اي على المارة وقد يهرب هناك على ان المارة واخلاقه وكل واحد من جدول الارض
الميل والعرض تسمى على الفلك ايضا خمس واربعة السبلات احدى بها الدائرة الفاصلة بين النصف
الطامير والنصف الثاني من الفلك يسمى من الدائرة واربعة الافق لا تسكن ان الظهور والظفار اسكن بالاضافة الى سكان
بقعة من تقاطع الارض فيكون الافق بملاحظة السبلات وتختلف حسب اختلاف البقعة فان كل بقعة على الارض لها افق
على وجه وقطبها سمت الرأس والقوس في تلك البقعة واربعة من هذه السبلات غير قطبيها اي بقعة الافق فيكون على ارضها اربعة
السبلات فالثانية منها تسمى بقعة الافق وبقعة معدل النهار وهي دائرة وسط السماء ويسمى دائرة نصف النهار لان نصف
النهار موجود في وصول الشمس اليها فوق الافق كما ان منتصف الليل موجود في وصولها اليها تحته ويصل من الدائرة بين السماء
والارض من الفلك وبين نصف الشرق والغرب منه فان الكوكب اذا طلع من الافق تزايد ارتفاعه شيئا فشيئا الى ان يبلغ
نصف النهار فينكسار غاية ارتفاعه واذ اخطأ منها تتناقص ارتفاعه الى غروبه واذ غرّب فخط من الافق تزايد الخطاطة
الى ان يبلغ نصف النهار تحت الارض فينكسار غاية الخطاطة عندهم انه ناضرا في التقارب منه متناقصا الخطاطة الى ان يبلغ الافق في
جهة الشرق ثانيا من غاية الخطاطة الى غاية الافق الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف تقابل البروج وهو النصف الصاعد من
الفلك يسمى النصف الشرقي ايضا فمن غاية الارتفاع الى غاية الخطاطة هو النصف الهابط منه والنصف الغروب والخطاطة
نقطتنا الشرق والغرب من الافق يعني نقطتي تقاطع المعدل وذكر كوكب واربعة قطبيها هما ارباعها في القطب والاربعة
منها غير قطبي الافق ويمر ايضا بقطبي مدار الدائرة اعني وسط السماء السماوية في المشهور بنصف النهار فيكون ما يسمى سمت الرأس
والقدم وينطبق الشرق والغرب ويسمى من الدائرة الثالثة دائرة اول السموات لان الكوكب اذا كان على مدار الدائرة
لم يكن له سمت كما ستعرفه ويسمى ايضا دائرة الشرق والغرب لمرورها بنقطتيها وفصل من الدائرة بين النصف الصاعد
والنصف الهابط من الفلك وقطبا كما نقطتا الشمال والجنوب من الافق اعني نقطتي تقاطع المعدل مع نصف النهار والاربعة من جدول الارض
تسمى بقعة الافق وبقعة المنطقة فتكون متقاطعة لهما على قوائم بخلاف نصف النهار فانها قد تقطع المنطقة على اوقاف وهي
مدار الدائرة دائرة السموات واربعة عرض اقليم الروية لان القوس الواقعة منها بين الافق وقطب منطقة البروج او بين
قطب الافق ومنطقة البروج تسمى عرض اقليم الروية ويسمى ايضا دائرة وسط السماء الروية لانها تفصل بين نصف كل القنابات
وقد كوكب كثيرة مركبة فموسم الروية ومن الدائرة في وسطها والخاصة منها غير قطبي الافق وكوكب كاي وبارس خط
خارج من مركز العالم الى سطح الفلك ما لا يتركب يسمى دائرة الارتفاع الخطاطة القوس منها واقعة بين الافق والارتفاع من الشرق الى الغرب

وستبين سنة بنا على ما وجدنا من انما تتطرق درجة واحدة في كل سنة وستبين سنة وتبين سنة ثمانية عشر سنة
وما بين سنة بنا على ما وجدنا من انما تتطرق درجة واحدة في كل سبعين سنة ومذا هو الموافق للرصد الجليل الذي
مرانه وانما حكموا بانام الدون باكثر من المردود اوقاد من انما تتطرق بالصد على وجوه مختلفة كما عرفنا وانما عرفنا
انها في الدون لدوامها على زعمهم مقدارها بالاسباب فام الدون من الدون المختلف فيها كما انفسنا وانما سميت ما عدا
السبعة السيات من الكواكب بالنواب اما لبطو حركتها فلا يحسن الا بتدقيق النظر في احوالها المعلومة بارتباطها وبينها مد وطول
ولذلك اصبحت على الاو ايل حتى نعلم ان الافلاك ثمانية وان الحركة اليومية من النواب واما النبات اوضاعها بعضها
بعض في القرب والبعد والحد والزاوية ولتعمق هذا البحث فباين بين تنوع قياسات جرم من اختلاف حركات السيارات في الدون
وابطا واستقامه ورجوعا او لا بد لهذا الاختلاف من اصل مشترك اليه الا في الفلك الموافق للمركز ما مركز من مركز العالم وهو مركز
الارض ويكون له في الموافق المركز سطح محيطان بين داخل وخارج مما يحده وهو المحيط بين خارج ومقر وهو الذي يقال له
الخارج المركز فكل محيط الارض ليس مركز مركز قابل بين اي ميل مركز الى جانب منها اي من مركز الارض ويكون الفلك الخارج
المركز في نفس الفلك الاخر ويسمى ذلك الفلك الخارج هذا انما يصح في خارج القرفانه في نفس تلك مواضع المركز في الميل وما عدا ذلك السيارات
سوى عطار وجوارحه في نفس الفلك مواضع المركز مسماة بالمخيلات واما عطار فله جارحان احدهما في نفس المحيط الاخر
في نفس الخارج الاول كما سمته وتنقسم ذلك الفلك الاخر بواسطة كون الخارج في نفسه الى قسمين احدهما حال الخارج والآخر هو
وسمينا بالشمسين في انضمامهما الى الخارج في نفس الفلك الكلي الذي في الخارج جزء منه ومما يسمي الخن بين ما اشرنا
من غلط هو مقدار خروج مركز عن مركز العالم يندرج في ذلك الغلط الى وقت اي تنقسم شيئا ثانيا وبق حتى ينهي نقطة ماسة
للخارج المركز من احدهما وهو الخ الى واحد اي محدد للخارج ومن الآخر وهو الخ الى مقعر الى مقعر الخارج ومما يسمي
حال الشمسين اشرنا في ما اخذنا في ذلك الغلط التدرج في الشمسين الى ما ذكر حال كونها متباينين في الغلط والرقعة تكون
غلط كل من الشمسين في مقابلة الرقعة من الآخر بحيث يكون مجموع المحوى الداخلي والخارج والحاوي الخارج عنه حلق في الخارج
سواء لان رقة احدهما نجيب غلط الآخر يكون في الوسط منها اي في الشمسين جميعا سواء اي يكون حجم وسط كل منهما مساويا
الآخر كان غلط كل منهما ورقعة مساوي غلط الآخر ورقعة ويكون مقعر الاخل الى المحوى موارد ما محدد بالخارج الى الخ والحاوي
مركزهما اي مركز المقعر والمحرب المتوازيين واحدا هو مركز العالم هذا انما يصح اذا كان الخارج في نفس تلك مواضع المركز
اذا كان في نفس خارج آخر كما حد خارج عطار فان مركز السطحين المتوازيين يكون مركز ذلك الخارج والآخر ومن الاطام
المتعلقة بالشمسين كما هي صحيحة سوى ان كان غلط كل منهما مساوي مقدار خروج المركز في الصواب ان غلط كل منهما
ضعف ذلك المقدار كما قام عليه البرهان ويشهد له ايضا التجميل الصحيح من لادني مكة والتدوير بيان عن كون سوى الكواكب
غير ماسة للارض بل مركزون في نفس فلك حيث يماس مجريه بنقطه ومقعر باخرى وكون قطر في نفس ذلك الفلك
يتصور له في التروير ومقعر اوله حافة بنا مقعر في غير لادني مكة وصحة وتكون مركز الفلك الذي هو في نفسه وادرا حول
مركز العالم ويدور في مركزه في مركز الفلك الحامل للتدوير ان كان الحامل للتدوير ورواقا
في المركز كذا العالم كانت تلك الدارين كذلك وان كان الخارجا كانت الدارين ايضا حافة المركز الفائق الثانية
الموافق للمركز مقعر محور التكرار عند مركز الارض الذي هو مركز في راسه متساوية في قياسات وية من محيط الدارين التي يتحرك

عليها وفي الفكر وحركتها عن مركز الأرض روايا متشابهة أي متساوية لان الحركة البسيطة الواقعة خارجها واصلتها في الفكر مختلف
التي حرك على المواضع من مركز الأرض قربا وبعدا لكي يكون دليلا على البعد عن مركز الأرض التي تحرك عليها فلا يكون
أي في الفكر على المواضع سرعة وبطء في مركز الأرض لان فرضه في تلك الحالة لا ينافي مع حركته كوجه الأرض بالقياس الى الافلاك العالية اذ
لا قدر لنصف قطر الأرض بالنسبة اليها والارتفاع المكنز فانه لا يختلف منه أي من مركزه قربا وبعدا وانه قطع حول مركز
نفسه ساو وروايات متشابهة لما عرفت من المواضع كلها أي حركة الخارج مختلف بالنسبة الى مركز العالم لان أحد نصفيها في غرض
الخارج وهو الذي فيه مركز العالم اقرب اليها وغاية القرب منها عند نقطة في وسطه أي وسط هذا النصف بها أي يتشكل
النقطة فاس هذا النصف الخارج من المائل اذ به الفكر الذي يكون الخارج من خلفه كما مر وتسمى هذه النقطة للنصف
والنصف الآخر من الخارج اذ به من النصف الاخر المائل اليها وغاية البعد منها وبينه عند نقطة في وسطها كما مر فاس
المائل وتسمى هذه النقطة الاخر في رسم الخارج والفكر كحركة في مقدار من الزمان وهو النصف الاخر في قوسا وروايات متشابهة
الفكر فيجب الرؤية واما الزاوية فيجب شكل الامر فيرى في الفكر ابطاء ويرسم في المقدار من الزمان في
النصف الخفيف قوسا وروايات اكثر على فكرها تقدم في الفكر الاسرع لانه اذا اخذ زمان حركتين اختلفت مسافتها
لانها لا تساويها الطول للاحالة الاسرع واما التدوير فيجب ان يكون متساويا لارض فيكون حركته في احد نصفيها الى التوالي
حاصل أي موافقة لكانته بالجهة فاذا فكر في حركته التدوير في ذلك النصف وحركه مركز التدوير ايضا حركته الحاصل كانت
للكونان الى الجهة واحدة فيكون الحسوس في ذلك الفكر مجموع حركته أي حركه التدوير وحركه حاملة فيرى الاسرع ويكون حركته
في النصف الآخر خلاف التوالي من حاملة فيكون الحسوس في ذلك الفكر فضل حركه حاملة فيرى ابطاء بل ربما ساو اذ
ساو التدوير حاملة في الحركة الحسوس لا ياتي في الحركة الحاصل فضل فيرى في ذلك الفكر واقعا فيجب من اجزاء منطقة البروج
خارج عن محاذاته من وروايات التدوير عليها في حركه حاملة في الحركة فيرى في ذلك الفكر واجعا في الجهة التي كان متحركا اليها الى
جهة تعادلها ولا تاتي التدوير بدرجة الفكر عليهم من سرعة في النصف الموافق الى المائل الى بطء في النصف الآخر وذلك على التقدير
الاول وهو ان يكون متساويا ولا زيادة في حركه التدوير فيكون منها أي بين السرعة والبطء حركه كسطح ولا تاتي رجع الى التواء
التوالي بعد الاستقامة الى التوالي ويستقيم ايضا بعد الرجوع وذلك على تقدير زيادة حركه التدوير فيكون كل زمان في الاستقامة
والرجوع محفوظا بوقوعين احدهما من الاستقامة ومبدأ الرجوع والاخر بانعكاس النصف في احد نصفي التدوير بعد ضايفه
الفكر القطوع منه ان النصف البعد ابطاء للاسرع كما زعم لان متغير البعد عنه هو الابطاء و ان الاسراع ومتغيره أي
نصف النصف المذكور هو البعد الا بعد القياس الى مركز العالم وسيكون في ذلك النصف قوة والنصف الآخر منه اقرب اليها فيكون
الفكر القطوع منها اسرع لا ابطاء ومنصفه أي منصف النصف الآخر هو البعد الاقرب اليها فيكون الى مركز العالم وسيكون الخفيف
ونظروا في مركز الاسراع والبطاء فينبغي ان يكون واحد من اصل الخارج وتلك التدوير وان الرجوع والاستقامة والوقوف
فيما بينهما فينبغي باصل التدوير في الفكر والارتفاع في تلك الشمس قدمه على افلاك سائر السماوات لان الشمس في مركزها وانورد
عليها مدار الايام والليالي وما يتركب منها من ان اختلافاتها في القوس اختلافات غير كما فيكون قرب الشمس الى التواء وهي حاملة في تلك
الارض من حركه خارج عن مركز العالم او على فكر تدوير حركه في تلك مواضع المركز واللا أي وان كس في الشمس على احد القطبين المذكورين
في تلك القوسا وروايات بالنسبة الى مركز العالم واما عليه من وجه الارض فلا اختلاف في سرعة وبطء الحركات والتي ابطا الرصد اذ قد وجدوا بان الزمان في تلك

في البيوسه والمنشورانه بواسطتين

في البيوسه والمنشورانه بواسطتين فالاولى ان يقال ان كان المنظران متجاورين كان الانقلاب غير وسط وان كان بينهما منصرف ثالث كان بواسطه واحدة وان توسط بينهما انسان فلا بد من واسطتين وهذا كله يدل على ان يكون العنصر الاربعه واحده مشتركه بينهما وقابله لجميع الصور العنصرية وانما بعدد الصور المختلفه التي هي النار والهواء والمائيه والارض والكيفيات الاربعه المتشابهة ما عرض لها من القرب والبعد بالنسبة الى الفلك وكلما كان قريبا اليه كان اسخن والطف وكلما كان ابعد كان ابرد واكثف وقد نكطنا على مثل مرارا فلا نجد ان يمكن ان يقال ان اختصاص بعض من الهيولى المشتركة بالقرب وبعضها بالبعد يحتاج الى سبب من خارج فلا بد من الرجوع الى المختار على ان لا يتركب الاجسام من الهيولى والصور ولان الانقلاب بين العناصر ما ذكره من الاشياء الدالة عليه نظري الينا ان كانت كثيره المعصم **والثاني عشر** نعوذ ان خلق العناصر الاربعه من الاركان التي تتركب منها المركبات وبشبهه طريق التحليل ثبات التركيب اخرى فالاولى اننا اذا جعلنا مركبا في القرب والابعد من الفعل عنه اجزاء مائيه واجزاء ارضيه فان ذلك على ان يمدن العنصرين كانا موجودين فيه مختلطين ففرقتهما الحار والبارد ان لم يكن في ذلك التركيب اجزاء مائيه مختلطة بالاجزاء الارضية والمائيه التي قيمه والالكان ذلك التركيب في غاية الانواع والصفات وكان ما يحصل بالفرق من العنصرين جميعا اذ اضم بعضه الى بعض كالذي كان للمركب عند التركيب فثبت وجود الهواء فيه ولا تسلك انما هي الاركان المذكورة الموجودة في المركب مختلفه بالطب سبب كل منها حين الطبع وذلك يوجب التفرق في التركيب وعدم قابلية ابدن من خارج بغير طريق ونفعا يوجب حصول مزاج يستلزم له صورة نوعيه فانه من التفرق وما هو اي ذلك المذاج الذي يطبع وينتج الا الحار الشديد القايمة بالنار فلا بد من وجود كافي من تلك الحار لا ينجح المختلطات بل يفرقها ويجمع الماهيات كما سطر المرات القايمة بجزء لا يؤثر في الجزء الاخر الا ما هو ولا يوازي بينهما وامر ذلك لظهور الواسطه لانه لا بد من سبب لا يجوز ان يكون سبب سبب سبب سبب لا يخلو في ذلك حالها بالتركيب وانما من التفرق ابتداء اي بلا واسطه شئ فلا يحتاج الى الجزء الثاني من حارته الطائفة المؤدية الى المزاج المستتبع للصورة النوعية التي انطقت للتركيب على ان اختلط الرطب باليابس فيزيد استسما كغير التفرق فلا حاجة الى جامع آخر وقد يقال الهواء اجزاء ان يكون منفصلا ووجود الاجزاء الموائيه في التركيب مما لم يحقق ان يكون غلظ اجزاء التركيب بوقوع الخطا فيما بينها وكون كل الاجزاء الباقية بعد التحليل ما هو ترايا بالمعقبة خبر علوم لجواز ان يكون الساسه في الصورة المحسوسه دون الحقيقة والظاهر وموطين التركيب ان يكون من اجزاء الماء والارض والهباء وذلك طامر ولا بد من النبات من ماء يخلل بين اجزائه ومن حارته طائفة اوله فقد احدثها اول من علم ما ينبغي فسد الذرع كما اذا القينا البذر في موضع لا يصل اليه الهواء وحذر الشمس او لا يكونان على ما ينبغي فان يفسد ولا يثبت قوله ذلك على ان النبات مركب من الاربعه ومن النبات يحصل بعض الحيوان لانه غذاء ومنها يحصل الانسان لانه متولد من الحيوان المتكون من الدم المتكون من الغذاء الذي هو نبات او حيوان وكذا يحصل منها بعض الحيوان الذي غذاء منها كالحمار فالحمار ياكل من جميع المركبات حتى المعادن فانها من حكم النبات اكل ارجل الى حصولها من العناصر الاربعه وانت تعلم ان ذلك الذي استدلوا به على كون النبات من اجزاء من الاربعه استدلال بالدوران وانه لا ينفذ عليه حتى تعلم ان اجتماع سبب لثبوته منها علم الجوزان يكون كونه في حال اجتماعها لا منها بل خلق الله ما به اياه من العدم في كل حال باجاء العادة المعصم **والثاني عشر** طبقات العناصر حسب اعلاها الطبقة النارية الهرفه ومجدها مما من تحتها فكل القوي حتمه اي في الاعلى المذكور طائفة تاريخه مخلوطه من النار

رجوع الى القادر المختار ولما وقع الفعل الى مجرد شئ فان اختصاصا من جزء من السبب الذي هو الارض بلبس عدد دون جزء آخر منه مع استواء نسبة العنصر اليها الى اجزائها لا يسبب للفعل اليه في معرفة سببه واذ كان الشأن كذلك وهو انه لا بد من الرجوع الى السبب والاشياء اليه فمن طبع من المرات التي يلقوها وقت الاستواء اليه واستواء الجميع الى قدرته واختياره فلو كان من الملقون من الميوه التي ربما تؤدي الى السبله المعصم **والعاشرة** فالعناصر سبب كون الجبال ان الحار الشديدا يحرق الطين اللين فيجعله الحجارة وما يرى من مؤذات الارض مؤذات لم يتركها من شوائب السيل والادنه من الامطار وتواتر الرماح العواصف تخفف الاجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا يتراب الاختلاف من جوانبه شيئا شيئا حتى يصير جبلا شامخا قال الامام الرائي في الشبه ان من المعادن كانت سالف الزمان معقور افي الجبال فحصل فيها طين لزج كثير فخرجت بوقوع الاشياء وحصل الشقوق في السيل والرياح ولذا كثرت فيها الجبال وما يذكر هذا الفطن انما يذكر كثير من الاجزاء كانهما اجزاء للحيوانات المائيه كالاصناف والحيات والافاعي ان اختصاص بعض من اجزاء الارض بالصلابة وبعض اخر منها بالرخاوة سبب استواء النسبة الى نسبة تلك الاجزاء كلها الى الكيفيات التي في عموها انها المعدات لها قطعها الى اجزاء لا يشوبه شبهة التجاوين والملاءم للاصناف من الاجزاء الصلبة والرخوة سبب اختصاصها وعندها في الاستدعاء تنف العقول وتخييل اي تخيل وتكون الاختصاص على سبب من خارج هو الفاعل المختار فثبت شئ لا يفعل ذلك ولا يخلو فيكون لا يبعد ان يكون ذلك في كون الجبال ونظائرها من سبب كونها باردة الله تعالى عن من يقول من القديين وغيرهم بالواسطه لا عندنا اذ الفلك مستند الياندره فلا يتصور واسطه حقيقيه على ما بينا المعصم **والثاني عشر** العناصر الاربعه قبل الكون والتساوي في خلق صورته وكل العنصر وموحي الف والكلب صوتا غير اخر وموحي الكون منقلب كل من الاربعه الى الآخر الذي هو احد النشأ الباقية فكل من الانقلابات انتشيت من بعض ينقلب الى بعض اخر بلا واسطه وموحي عنصر ينقلب الى عنصر آخر في كيفة واحدة من كيفيات الدين مما من الكيفيات الاربعه وتختلف في كيفة اخرى منها ينقلب الارض والماء كل منهما الى الآخر ابتداء لاشئ كما هو البرد وان اختلافه البيوسه وذلك كما يحصل بعضا من طبقات الاربعه الاكبر الاجزاء مائيه مائيه وانهم يتحدون مساجحاه ويخلون فيها اجزاء اصلية جريه حتى تصير مائيه جارية وينقلب في بعض المواضع الماء اجزاء اصلية مائيه مائيه وهي تربية من بلن مرارة وما ينقلب جازم مرارة من غير من المواضع وتكون الماء والهواء ينقلب كل منهما الى الآخر بلا واسطه لاشئ كما هي الرطوبة وان كانا متخالفين في الحار فاجتمع الماء والهواء بالتسخين وموحي النشأ في النبات المبسوطة المطر وحذر الشمس والهباء ماء بالتيه يركب في خطا كوكب لا مسلم له يوضع في الجوف فانه يجذب على ظاهره حيث لا يلائمه الجوف فلات من الماء وكما هو الحال في كوكب الارض عدم الملافة بينهما فانه يركب قطرات منه وليس ذلك ككون الماء ينقلب اليه بالرسوخ لانه لا يصعد بالطريق الا اذا كان كوكبا كان باطن الطاسر والى من ظاهره وايضا الترشيع على سبيل التصاعد سبب الماء الحار وكذلك النار والهواء ينقلب كل منهما الى الآخر بلا واسطه لاشئ كما هي الحار وان اختلفا في البيوسه كما يصير الهواء نارا كما في كوكب الارض من النار يخرج سدة النار فيتم ينظف النار فيصير مائيه فمنه ست انقلابات بلا واسطه بين المتشاكسين في كيفة واحدة من كيفياتها وبعضها ينقلب الى بعض اخر بواسطه وموحي حث مختلفان في كيفيتين هما كالماء والنار والهواء والارض فانه لا ينقلب الماء نارا ابتداء لاشئ فانه ما نفع قد ينقلب مائيه نارا بان ينقلب في الهواء الى النار عليه نفس انقلاب النار والارض الى الهواء ارضاء وعكسه وانت خبير بان ما ذكره يقتضي ان ينقلب كل واحد من الارض والنار الى الاخرى بلا واسطه لاشئ

والاجزاء الزمائية الحارة يتلاشى في من الطبقة الاولى حتم المرتفعة وتكون فيها الكواكب ذوات الاذنان والنيازك
ويكثر بها من الطبقة الزميرية ومن الهواء الغرف الذي يرد دجا و من الارض والحما ولم يحصل اليها اثر انكسار الاشعة والشمس
ان من الطبقة منشأ السحب والبرد والبرق والعواصف فلكون ملاء حرقا في الطبقة البخارية ومن الهواء الحما
مع المائنة في الطبقة الثلجية وهو ما فيه ارضية وهو ما فيه في الطبقة الطينية وهو ارضية مع ما فيه في الطبقة الارضية الغرف
التي هي تربة من الكسور ولم يعد لها طبقة على حدة لان مع الارض ككرة واحدة وفي طبقات العناصر احوال مختلفة لانها في
في الاستقفا عنها القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج وهي اكثر من المركبات لانها لا مزاج له منها قليل بالنسبة الى
ما له مزاج وهو ما في اكثر من ينقسم الى ما له نفس اما نباتية او حيوانية والى ما لا نفس له وهو المعدنيات وفيه ثلثة
فصول الفصل الاول في المزاج وفيه مقاصد اربعة فصول الاول قالوا الصنوع الخمسة اى الصنوع الحما والشمس
لما هي مبدأ النار ومن الصنوع النوعين عمل اولي ما دها التي حصلت هي في مادة ما جاورها فالصنوع
الثانية سخنة ما دها في مادة ما جاورها وكذا الحال في سائر الكيفيات وباقي العناصر الحما وشرط للتفاعل الواجب
بين الاجسام الا ترى ان النار لا تسخن الا ما له وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها فاذا حصلت الحما وتباليها
امكن التفاعل بين الجسمين والبلغ من ذلك التفاعل الحاصل بمعدد الحما و ما كان اى التفاعل الذي كان بالمائة التي هي
الغاية في الحما ومن المائة كما يكون بالسطح والاشكال وانما كان السطح والكرات المائة بها ثم وذكر في كثر السطح
انما هو بحسب تصرف الاجزاء واذا عرفت ما صورته كما فيقول العناصر المختلفة الكيفية التي هي الحما والبرودة
والرطوبة واليبوسة اذا تغيرت اجزاء واجزاء واضلحت اختلاطا ما حتى حصل المائة الكامل بين اجزائها فعمل
صنوع كل منها مادة اخرى فكلت من صنوع كيفية المادة ككيفية ما حتى يعطي الغضار الباردة بفعل صورته من جز الغضار
لما فيه وفي تلك الكيفية التي هي الحما الصنوع عن ذلك الحما وحصل له كيفية اقل من كونه من الكيفية الحما بل
حما بالنسبة الى الحما وسحر بالنسبة الى الباردة فانها كيفة متوسطة بينها اى بين الحما الحما والبرودة العرة فانها
قربت الى احرها بعدت من الاخرى وكذا سائر الغضار بفعل صورته من برد الغضار الباردة يحصل له برد اقل من كان كذا
فاذا اسند المائتين الجانبيين حتى حصل في جميع اجزاء من الغضار الحما والباردة كيفة متوسطة من صورته ووجه واحد
من الدرجات الغير الثمانية بالحق لا بالنقل اعني درجات التي هي غاية للبرودة والبرودة اى في واقعة بين قائم العاشرين
وحصل التشابه بينها اى بين الاجزاء المذكورة في نفس الامر بان يكون اجزاء الغضار الباردة موافقة في الكيفية لاجزاء الغضار
لما لا تفاوت في الواقع فلا تكون السابعة بحسب ادراك الحس فقط كما انشأ اليه بقوله لانها الحما وكون حس منها كيفة
متوسطة وان كان كل واحد منها باقيا على صرافته في كفيته كما يقول به اصحاب الحما وقس على ذلك حال الاجزاء الرطبة
واليا سبعة فاذا استمر العمل على الكيفية واحدة نوسط ما بين الكيفيات الاربع فهذه الكيفية المتوسطة تسمى مزاجا واقل ذلك
الاجزاء المؤدى الى الكيفية المذكورة تسمى امتزاجا واختلاطا لانها مزاجا في المزاج بناء على ما تقرر بان كيفة متوسطة يحصل من
تفاعل عناصر متصرفه الاجزاء الخمسة حيث كبر صورة كل منها صورة كيفة الآخر قال الامام الرازي الاشبه في الشئ
لا يوصف بكونه مشابها لنفسه وانما قلنا الكيفة المتوسطة لانها مشابها لان كل جزء من اجزاء المركب ممتاز بحقيقة عن
الاخر فكلون الكيفة القائمة به في كيفة القائمة بالآخر الا ان كل كيفة قائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع ومذاقها

وقال ايضا الكاسر ليس هو الكيفية لان الكسار والكسيتين المتشابهتين اما معا او على التبعات فان حصل الكسار معا والعلية
واجبة للصورة الحلقية لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على حدة فلهذا عند حصول الكسار باو موح وان كان الكسار
احدهما متقدما على الكسار الاخرى لهما ان يعود الكسب والغلوب كاسرا غاليا ومو ايضا بل فوجب ان يكون الكاسر هو الصورة
التي هي مبادى الكيفيات واما المنكسرة فليس ايضا الكيفية لان الكيفية الواحدة بالذات لا يعرض لها الاشتداد والضعف على ما
يوضحان لهما فالانكسار عبارة عن زوال الكيفيات الصرفة عن كل البسيط والاشتغال عليه اى على ما قالوا من وجوب اربعة
الاول لان التفاعل بين الاجسام لا يكون الا بالناس بل قد يكون بلا غائب كما يؤثر الشئ على ما يقابلها من الارض والسموات والاشياء واما
بشهادتها لا يؤثر بدكم في الاجسام القريبة منها المتوسطة بينها وبينها البصر ليس بها البصر قطعا ان يؤثر فيها ولا يؤثر فيها فبما كانت
تخدم بالفعول والاشغال بين الاجسام لا بوجودها بالاشغال والتفاعل بين الاشغال لا يؤثر فيها ولا يؤثر فيها فبما كانت تخدم
التفاعل بين الاشغال والفعال من جانب واحد فقط لان الشئ وان افادت الارض منقورة وضوء الكهنا لم يؤثر في الشئ شيئا اصلا وكذا
السموات ارض العين ولم يؤثر في قطعها لاننا نقول الغرض مما ذكرناه انه لا مانع من العقل من تفاعل من غير ملاقات كما يراه من جانب
واحد وانه ان ما ذكرناه في هذا القدر وهو كيفية في مباحث المشرقة الصواب ان ترك هذا الاحتجاج وسعمل على الثاني
ينقل الكلام انما وقع في اجزاء المتخرج وفي الاحالة مستلزمة وسنابدا ايضا ان بعض ما لا يؤثر في بعض ولا يتاثر عنه بالاشغال
والناس فلا يتجه ان يقال لما يكون في العقل لا يتاثر عن غيره من غير ملاقات وما ستفاد في ذلك غير محتاج اليه وفيما نحن جسد على
لكن ان التاثير بينهما بالاشغال محتمل وان كان نورا الوجه الثاني قلت ان ثم صور غير الكيفيات هي الفاعلة ولم لا يجوز ان يكون
الاجسام محتاجة الى متماثلة في الحقيقة ويكون الاختلاف بينها بالاعراض الخارجية عن حقيقة ما دون الصور القوة لها
فلا يكون لها صور سوى من الكيفيات المتشابهة فيكون هي الفاعلة لا الاعراض الخارجية فان كانت الكيفيات كالطرائق
والبرودة وسد وضعف دون الصور فان كون الشئ ما او نارا لا يقبل ذلك اى الاشتداد والضعف فلا يجوز ان
يكون كيفيات الاجسام صورها فلتا مراتب الارز والبرودة متخالفة بالنوع فلا يجوز ان يقال ثم مرتبة معينة من كل المراتب
هي الخارجية وما دون ذلك اى مرتبة اخرى معينة دون الاولى مما يلية الوجه الثالث ان يقال الحز والذى يلزم من جعل الكيفية
فاعلة لزم ايضا من جهة الفعل الى الصور او الصور انما تفعل اى كسرت غير ذاتها بواسطة الكيفية الفاعلة فان
الصورة النارية لا تؤثر بها كسر البرودة بل بواسطة اى كسرت غير ذاتها بواسطة الكيفية الفاعلة فان
مع المادة المنكسرة وذلك لان الانكسار لا يجوز ان يكون متماثليين والاعتبار الغلوب غالبا كما مر على كونان معا
والشرط ان يكون الشئ مفعولا كالكيفيتان الصرحتان مع الانكسارين فيلزم وجود العرافة مع الانكسار وانه يح
لا يقال لكسر المادة لا الكيفية فلا يجوز ان نقول انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها الوجه الرابع ان يقال انما دخل
بالماء البارد كسرا من برده ومن المبالى ان يقال الماء حار من وجوب الحرارة وكسر البرودة بل ليس بالمائي الا صوت واضح فعمل
ان الفاعل كسر البرودة من الكيفية دون الصورة فان قيل نحن نطلق عليها اى على الصور الفاعلة مجازا لا حقيقة فانها ليست موجبة
لكيفية المنكسرة وانما ذكر اى الحاصل من الصور اعدادا ومادة المجاز ولقبول الكيفية المنكسرة واما الكيفية المنكسرة
المقسمة فانها تنقسم على المركب عن منفصل مما يبداء الفاعل من المسمى عنهم بالعقل والفعال والمعدود على الاشياء الصادرة
من الفاعل بتوسط اعدادها كالمركب والمقصود في الطرفين من المادة فان كانت موجبة لذلك المصطلح اجتماعا ووج نقول

تغلب عليه كسفة فيخرج من الاعنوالذي هو حقه الى تلك الكسفة كان مغلب مثلاً عليه السقم فيخرج الى البرودة او الصفا فيخرج
الى الحرارة وقد يكون ساذجاً بان يخرج من الاعنوالايجاز ونه خلط ما قد فيه بل بسباب خارجة او جيت كسفة كالمبر بالناج و
المسكن بالشس وقد يكون كل واحد منها جلياً خلقا البدن عليه وعرضياً عرضاً له بعد اعتداله في جلية الفصل الثاني في ما انفسه
من المركبات المزاجية وسمى المعادن وتنقسم الى سطرقة اي قابلية لعرب المطرقة حيث لا تسكر ولا تنرق بل يلبس وينرف
الى عظم فينبسط وغير سطرقة اي لا يقبل ذكر القسم الاول المنطوقه وهي الاجساد السبعة الزبيب والنفسه والارض والاسرب
والخديد والنحاس والفضة والبرص والسكر من اخطاها الزبيب والكبريت المتكونين من البخر والادخنة فان الزبيب خازية الى
صافية جوداها الطهارة والخبثية كبريتية لطيفة مخالطة شديدة حيث لا ينفصل منه سطر الا ونفسه من تلك البيوسه في تلك
لا يعلف بالبدن ولا ينحصر انفسه شديداً سكرها سكرها يحويه ومثاله قطرات الماء الواقعة على تراب في غاية اللطافة فانه يحيط بالتراب
سطحاً ثلثي حاصراً كالفلاف له حيث يبق القطرة على شكلها في وجه التراب واذا المات قطرات منها فربما يخرج الغلافان ويخرج
الى ان يذغل في واحد ويبقى الزبيب لصفاء الخابية ويبقى الارضية ومارجة الهوائية والكبريت وخبثية خمرها خمرها
شديداً بالخمر حتى يحصل فيها دميم ثم انعدت بالبرد وتختلف هذه السبعة باختلافها على خارج معدن كذا لا اختلافاً فانها
ان كانا خاصيتين وتم الطبع اي انطباع الزبيب والكبريت فان كان الكبريت مع صفاءه ونقاياه اجتمع في الحاصل الفضة وان كان
احمر وفيه قرح خبثية غلبة لطيفة غير حرة فهو الحاصل الزبيب وان كانا قبيحين وفيه الكبريت الاحمر قرح صناعية كمن
عقود البرد قبل تمام الطبع فهو الخارصيني فكانه زبيب في اي علم يلبس تمام النعج وان كان الزبيب صافياً والكبريت ردياً
مخرقاً فهو النحاس وان كانا اي الزبيب النقي والكبريت الردي غير جديس الحالطة فالرصاص وان كان معاً رديين فان في
الزبيب بينهما والانتظام فهو الخديد والا اي وان لم يتواءم كبريت بينهما مع رديها فهو الاسرب ويسمى الرصاص الاسود
وانت خبير بان النعجة غير حارة لو ازان يكونا خاصيتين مع بياض الكبريت وسعد البرد قبل تمام النعج وان
يكون الكبريت صافياً والزبيب ردياً او بالعكس ولا يكون الكبريت مخرقاً في غير ذلك من الاحتمالات العقلية وان
اي يكون الاجساد بينهما على هذا الوجه لا سبيل فيه الى المعنى والابرج فيه الى الحس والخيال بامارات ضمنية مثل قولهم
بل على ان الزبيب عنده المطرقات انها عند الزوبان يكون مثل الزبيب ما الرصاص فقط واما عن فلانة عند الزوب
زبيب احمر ويدل عليه ايضا ان الزبيب يعلق هذه الاجساد وان كان يمكن ان يعقد برأيه الكبريت حتى يكون مثل الرصاص
فان احباب الاسرب يعتقدون الزبيب بالكتائب انعداوات محسوسة فيحصل لهم ظن بان الامور الطبيعية متماثلة
للاحوال الصناعية وان لم يكونا متماثلين على هذا الوجه فكونها من غيرهما ومنها على غير هذا الوجه مما لم يعم على امتناع دليل
كيف والمهندسون بكيمياء لهم في الاجساد السبعة والارواح التي تفيد الصور العجيبة والفضية تغني عنهم ويتم ان
على اختلاف الكبريت والزبيب والكل عندنا للفاعل الخارصين لا حالة على شيء ما ذكره كاتر مدار القسم الثاني في المنطوقه في
المعادن وعدم اطرافها المعادن وقرط الرطوبة كالزبيب اولاً واما الخيل بالطرقات كالاملا والراجات اولاً
تخل كالطلق والزنج واما الخبث الشريفة ان الاجسام المعدنية اما قوية الزبيب واما ان يكون منطوقه
الاجساد السبعة او غير منطوقه اما لغاية رطوبته كالزبيب او لغاية بيوسته كالبافوت ونظاين واما ضعفه التركيب
فاما ان يخل بالرطوبة وهو الذي يكون على اللب وكالزنج والنوشاد والاولا غل وهو الذي يكون في الكبريت الزنج وفيه ايضا

في كبريت

ان الاجساد السبعة متشابهة في اجسام ذاتية صافية سطرقة ما للزبيب من راعن الاطاس والاحجار التي لا ترو الصابرة
فان زوب وشح السبع والغير والمنطوقه عا ليس ينطوقه كالزجاج والمساخان قبل للزبيب لا يروب وان كان يلبس فانه يمكن
اذا به بالجلية ومثاله زبيب عن اخواته بالصفرة والرزاة والغضبة بالبياسه والرزاة بالقبيل الى ما سوى ذلك
الفصل الثالث في المركبات التي لها نفس وتيم مقدمة وثلاثة اقسام المقدمة فيكون النفس ومن ثلث الاول النفس
الساهة وهي كمال اول جسم طبيعي الى ان حيث تنفرد وينمو كماله جنس يتسا والحدود وغير لان جوارحه عا فيه النور ما في ذاته
وسمى كمالا اولاً ومنوعاً كصور السرير مثلاً فانها كمال الخشب السرير من لايتم السرير في حد ذاته الا بها واما في صفاها كمال
فانه كمال الجسم لا يملك من ضعفه الا به وبسبب كمالا ثانياً وباول يخرج من كماله كالات الثانية المتخا من حصل النوع في تنعيم
كفاح كمال الاول الحاصل للنوع من العلم والفن وغيرهما من الصفات المتفرقة من غسل الانواع في ذاتها وبالجسم خرج منه كمالا ثانياً
اي نوعها وبالجسم خرج الجسم الصناعي في يخرج صور الاجسام الصناعية كالسرير والكرسي فان صورها لا تنسى تساو بالاولا يخرج
العناصر في صورها كاذ لا يصد عنها افعالها بواسطة الآلات وتكون الصور المعدنية تعلقها الى جوارحه رصه على انه صفة كمالا اولاً
كالحرف وكذا وجوز من على انه صفة لجسم جسم مشتمل على الآلة وهذا اقل وحل التدبير من ليس كمالا الى ان يكون الجسم اجزاء
متخالفة فقط بل وان يكون ايضا ذاتي مختلفة كالفاديه والنامر وغيرهما فان آلات النفس بالذات والقوى وبسطها للعضو
ومنهم من يربط بلجي صفة كمالا احداً زاعراً كمالا الصناعي فان كمال الاول قد يكون صناعياً يحصل صنع الانسان كما في السرير والكرسي
وقد يكون طبيعياً لا يدخل الصنع فيه قال الامام الرازي وقد جعل بعض المتأخرين الطبيعي صفة كمالا اولاً كذا للنفس كمال اول
طبيعي كمال وزعم ان كمال الاول قد يكون طبيعياً كالقوى التي يباي لا تار وقد لا يكون كالات الصناعية وبالبياسه خيراً
فكمال الخيل من تايين الخيشين يعني ان قوله من حيث تنفرد وتنمو يدل على ان النفس النباتية ليست كمالا اولاً والجسم المذكور مطاقل
من الخيشية المذكور فيخرج به عن كمال كمال الخيشية من من الخيشية كالتف الحيوانية والانسانية الشاينة النفس الحيوانية وهي كمال اول
جسم طبيعي الى ان حيث تنفرد وتنمو كمالا ثانياً وباول يخرج من كماله كالات الثانية المتخا من حصل النوع في تنعيم
بالراي وقواير القيود في مدين المحرين فظهرت مما مر هذا اذا عرفت فاعلم واحده من النفوس ثلث عا حرة وان اردنا
نوعها النفس مطلقاً حيث يتناول جميع ما ذكرنا فاعلم النفس كمال اول جسم طبيعي الى ان حيث تنفرد وتنمو كمال اول
بالارادة او عقل الكليات ويستتبع بالراي فان هذا التردد يرجع الى اقسام المعرفة ومتناول ايها والتحقق ان حجب المعنى
معرفة ثلثه الفكر الاقسام مع وجاز في العباد وقرب جوعها اي عا ليشيات المتكون على سبيل التزويد لازم واحداً مل
لها ومعنى حيث انه وجوده بالقوة فيقال النفس كمال اول جسم طبيعي الى ان حيث تنفرد وتنمو كمال اول احداً مل
والعنا فانها وان كانت كالات اولية لاجسام طبيعية الا انها غير كلية كماله وخرج به ايضا النفوس العقلية على راي من ذهب
الى ان لكل نفس الاقل كمال نفسا واما على راي من ذهب الى ان النفوس الاقل كمال الكلية فقط والافلاك الجزئية كالحارج والتدوير
بمنزلة آلات لها فلا يخرج به حاجته الى القيد الاخير لخرج من التدوير على المذهبين وذكر ان النفوس العقلية وان كانت كالات
اولية لاجسام طبيعية كماله ليس صدر عنها افعال الحيوة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من افعال الحيوة كالمركبة الارادية
مثلاً واما خلاصة النفوس الحيوانية فان افعالها قد يكون بالقوى او ليس الحيوان في الغدنة والتقية وتولد كمالا اولاً واما كالات
وايها قد يكون كل واحد من الافعال في القوة وكذا حال النفس الانسانية بالكمال في العقل الكليات والاستنباط بالاراء وحال النفس

1000 = 1000

فلا بد منه ايضا من الحركة الشبيهة واذا ثبت ان افعال من القوى الاربعة الباطنية وان لم تكن ان البرودة ممتدة من فاسع بالذات
شبه من القوى بل من محتاجة الى افعالها وحركاتها الى الحركات التي يعاونها فان كانت الحركة فيها كالحركة كانت حاجتها
الى الحركات اشدهم الحاجة ولا يحتاج الى حركات في الاين كقوة قواها الاحداث اما بفعل القوة كما في القنطاريين واما
باضطرار الطلاق الجذاب المتأخر الزخافات واما بالحركات كقوة السراع وان كان هذا الاخير واجعا للقوة والاضطرار
فاذا كان مع الحاجة معا وانه حران كان الجذب اقوى ثم الارتفاع لان فعلها تحريك جسم ثم الحاسكة مما مر من ان فعل لا
يصل الاجزى الى اليك كمن كان حدة تسكين الحاسكة للعداء اكثر من من تحريكها اليك كان احتياجها اقل واشد القوى
حاجة الى البيوسه الحاسكة لان فعلها بالذات موا السالك والتسكين والبيوسه ناعمة في ذلك جوارم الحادثة لان حاجتها
الى التحريك اشد من حاجتها الى تسكين اجزاءاتها وسعها بالبيوسه ليتمكن من التحريك ثم الارتفاع وذلك لان فعلها التحريك
والبيوسه بعد زيادة تسكين الروح واكثرها من الاعتماد الذي لا بد منه للحركة ولو كان في جوهر الروح والذات استرخاء بسبب
الرطوبة لتعسرت الحركة وحيث كانت الحركة في الحادثة اقوى كانت حاجتها الى البيوسه اشدهم الحاجة لها الى اليك
بل الى الرطوبة العسنة كما في التفريق والبلع والطنخ والاضغاج والبرودة مع كونها منافية بالذات لافعال من القوى ثم الحاسكة
الحاسكة باعانتها على حصول الكيف المورث على مسلك الاشغال الصالح للسالك وعدم كونه الارتفاع ما نفع تحليل الرشح
المصنعة على الرفع واجبا على طها وكما كانت الرشح اعطى كانه اعوان ايضا في السلف العاصر وكشفه فكون اقوى في الرفع
فظهر ما ذكر ان الحركات في جميع هذه القوى والبرودة لا تقوم الا بالحاسكة والارتفاع وان البيوسه تخدم حاسديها فاعنة
والرطوبة تخدمها فقط الشبيه الثاني قد تعاضف من القوى في بعض الاعضاء فانعت فيها جاذبة اليها ما يصلحها وجاذبة
ايضا للعداء البدن من خارج وبالحيلة فقد شغل المعدة مارة للمعدو وهم العداء لسائر الاعضاء وتارة للاغذاء وكما ان
من الاعضاء الكبد وسائر اوت العداء وفي المباحث الشرقية قال بعض الحكماء ان من القوى الاربعة تجد في المعدة عضف
لغير احدىها التي تحب غدا البدن من خارج الى خوف المعنة والتمسك منها والتمسك اليها ما يصلح ان يكون وما والتمسك
الكبد والثانية التي تحب الى المعدة غداها على الخصوص وتمسك منها وبغيرها الى جوهرها ويونغ الى جوهرها ويونغ الى جوهرها
عنها وكذا الحال في الكبد لان التغيير الى الدم غير التغيير الى جوهر الكبد كان التغيير الى العضان غير التغيير الى جوهر المعنة ومن
الثانية موصودة باجزاء الاربعة في جميع اعضائها البدن على اختلاف جوارها واما في المعنة والكبد في جوهرها ايضا
الاولى باجزاء الاربعة ثم قال الامام الهادي ان كان هذا حقا وجب ان يكون في الفم واللسان والبرص والاسنان والبرص
السنة بسائر اوتها باطل في جميع اعضائها العداء القسم الثاني في النفس الحيوانية وهي قواها التي لا توجد في النبات فسمانية
ومن ما يدركه واما حركته لان امتياز الحيوان عن مشاركتها في القوى الطبيعية بهاتين القوتين والحركة اعلا من واما ما طنة
فهذه انواع غلظ النوع الاول القدي المدركة الظاهرة في المدركة على الحركة لان تحريكها فاما مدركة الارادة المتوقعة على ادراك
وقدم الظاهرة على الباطنة لظهورها وهي المشاعرة الى الواس الخس الاول البصر والحكماء في اي في البصير قولان بل اقول ان الله
مشهورة لان الثالث قريب من الثاني فلنر المصنف في قرنه وعدهما قولوا واحدا وهو مزب ارسطو واتباعه من الطبيعيين
الذي يحصل الاجزاء بانعكاس صورة المرئي في شمس الهواء المشف الذي لا لون له فلما سيرا واره الى الرطوبة للحدية التي في العين
واعلمها في جزء منها من تلك الحدية وذلك الجزء الذي ينطبع فيه الصوت زاوية راس مخروط مقلوبه اولا وحده اوصلا فاعرية

سطح المرئ ورأسه عند الباصرة وللكلى ولان الابصار بالانطباع على الوجه المذكور دون خروج الشعاع من القريب البعد
مع تساويهما المقدار بحسب نفس الامر بل مع اتقاء المرئ في حالتي القرب والبعد وكذلك لان الزوايا الواحدة التي يوازيها
كلما قرب من المنعطف التي خرج منها البصر خطان مستقيمان محيطان متزاوية كان اقرب ساقا او بعد ذلك القطعة او انما اعظم وكلما بعد
كان طول ساقا او ترعدت زاوية اصغر كانت زاوية السطحة والنفوس ثمانية في الصغر والكبر في المرئ باعتبار الزاوية فاما
اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدي فيها صغيرا ورسم صورة المرئ فيه فيكون صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع
فيها كبيرا ورسم صورته فيه فيكون كبيرا ومن العلوم ان هذا انما يستقيم اذا جعلت الزاوية موضعها لاجساد كاذبة البصر والاعاءات
موضع الابصار فاعتدلت الخوض كما تقتضيه العقول خروج الشعاع فيجب ان يرى الجسم كما هو سدا خرجت للخطوط الشعاعية من
زاوية ضيقة او غير ضيقة مكنة اقل او زوينة ثلث لان الاجساد ليس حاصلا بل في القاعرة بل راس الخوض وفيه مدخل ايضا
فما زان شفاوت حال المرئ في صورة اكبر سفاوت راسه وقته فخطا الارى ان الابصار ان كان الانطباع كانه مغمور كان الظاهر
ان لا سفاوت حال المرئ في الصغر والكبر بالقرب والبعد كما كان الانطباع على ما صوروه من توهيم الخوض جازان في الشعاع
فيجبها ويدل على صحة القول الاول ان ينظر الى الشمس بجهد وقامان نظرا طويلا ثم اعرض عنها وعرض عينيه فانه سقى
والعين مرة ما حتى كانت بعد التعرض نظر اليها وكذا من نظر الى الروضة المحضرة حذاسة طويلا نظرا متوقفا فانه عينيه سكتان
يتكلم للخروج حتى اذا نظر الى لون اخر لا يبصر خالصا بل مخلوطا بالخضرة او غرض عينيه فانه يجد كانه ناظر اليها فلو ان الابصار بالانطباع
صورة المرئ لما كان الامر كذلك وما يدل على صحة ايضا ان يقال ان المرئ الذي لا يبصر في ادراكه اسوة بسائر الكواكب الظاهرة اذ ليس في ادراكها
لدرجاتها بان يخرج منها شيء وتصل ذلك الشيء بالمحسوس بالادراك اياها انما هو لان المحسوس بها فوجب ان لا يكون كاجساد
بالبحر طويلا شيء منه الى البصر لان صورته تاتي به تدل ذلك على صحة الانطباع وفاد الشعاع ويمكن ان يقال ان المرئ الذي لا يبصر
اي اعلى ما ذكر من تنافس المرئ الواحد في الكبر والصغر بالقرب والبعد سبب اخر لا انطباع في جزء اكبر او اصغر فان يعلم العلم
لا يوجب عدمه وان يقال على الثاني ان الصوت اي صورة الشمس او الروضة انما تنسج في الخيال دون الجليدية لاسي انما سفاوت
الخيال بالتخييل والابصار من الملاءمة قطعا وان يقال على الثالث انه فتمثل وقيل على البصر على الكواكب خارجة معتبرة
للان ان يكون ادراك من الحاسة خروج شيء منها الى مدركها دون باقي الكواكب الظاهرة اجمع الشعاع الانطباع بوجوه العين
الاجتماع عليهم ما ذكر جالينوس وسوان الجسم لا ينطبع فيمن الاشغال اما ساسا وبهذا المقدار فوجب على تقدير كون الابصار
نفس الانطباع او مشروطا بان لا يخرج من الاشياء الا قدر نقطة الساطعة ومن السواد الاصفر الذي يباينان العين فيهم
نصف كنه العالم والجواب انه لا يتسبب حصول شيء كبير في الصغر انما يحصل ذلك الشكل الكبير بعينه في الصغر والاصل ما ذكرنا
في الجواب ان هذا الذي اورد جالينوس لما يرد على من يرى ويعتقد ان البصر في الشيء المنطبع في الجليدية كما توهم المتأخرين
من كلام المعلم الاول وحكوه عنه وامام من يزعم ان حصول الشيء شرط الابصار وان البصر هو ذلك الامر الذي يقي على علمه ذلك
او دونه فان الشيء قد لا ساقا وبه في المقدار وان كان معجبا لاجساد علمه وهذا الاخير مدلول على القول بالانطباع
وفي المختار المتأخرين لم يذهبوا كلامه فكلوه على ما لا ينبغي فثان قالوا ان من الصور نفس الاجساد واخرى قالوا انها الابصار
والبحر معا فلما الموجود الخارج في غير مرئ اصلان انهم تعصبوا المذهبين الحرفات وعرضوا معلمهم بطلان الطاعين فيهم
كالزاوية السواء لحد القول الثاني انه يخرج من العين جسم شعاع على هيئة مخروط متحقق راسه على العين وقاعدته على البصر

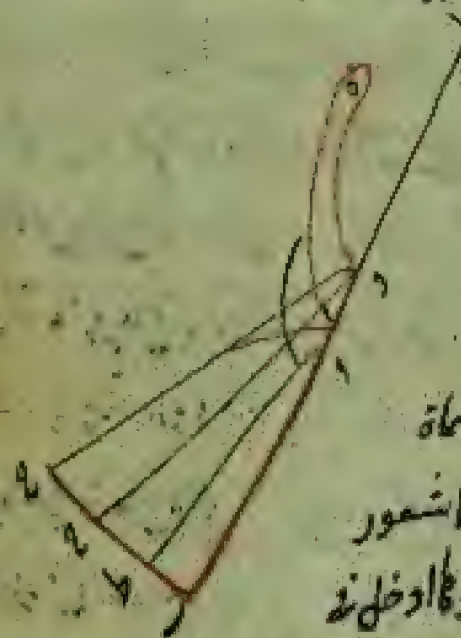
والادراك التام انما يحصل من الموضع الذي هو موضع سهم الخوض وهو مذنب جمهور الرائيين ثم انهم اختلفوا في هذا
وجوه ثلثة الاول ان ذلك الخوض موصوف الثاني انه ملتصق من خطوط مستقيمة شعاعية مائل اجسام وتفاوت اجتمع
اطرافها عند مركز البصر واجتذبت متفرقة الى البصر فاقرب علم اطراف تلك الخطوط او مركز البصر وما وقع بين اطرافها
لم يتركه وذلك في خط البصر الاجزاء التي في غاية الصغر الثالثة ان يخرج من العين جسم شعاعى وفق كانه خط واستقيم
منه الى البصر ثم يخرج على سطحه حركة سريعة جدا في طول المرئ وعرضه فيحصل الادراك به واحفظا من جسمه بالمرئ
اذا راي وجهه في الملاءمة فليس ذلك الانطباع صورته فيها والاكالات منطبعة في موضع معين منها ولم تختلف باختلاف
اكتنه الرائي من الجوانب بل لان الشعاع خرج من العين الى المرئ ثم انعكس منها ليعود الى العين فلو ان المرئ اذ اقرب
الوجه منها يحصل ان صورته مرتفعة في سطحها واذا بعدت عنها نزلت في سطحها فلو ان المرئ ليس لها عود نزلت في المقادير
وهنا مذنب ثالث هو ان المرئ ليس يخرج من العين شعاع كمن الهواء الذي بينهما وبين المرئ كسكت كسفة الشعاع الذي
فيها وصغير ذلك في الاجساد وعلى ان هذا ايضا مشبها على الشعاع كان وحكم المذهب الثاني كما مر وسيطه ان المذهب
الثاني انه لو كان هناك رخي عاصفة واضطرب في الهواء وجب ان يتشوش شكل الشعاعات لثا راجع من العين وتفسد
بالاشياء الغير المتقابلة للوجه فوجب ان يرى الانسان ما لا يتقابل لايضا لشعاعه به كما انه لما كان العصب جازان من الكيفية
التي لها الهواء المتحرك لاجرم انه مضطرب عند مهبوب الرياح وميل من جهة الى جهة واسرار الى ابطال المرئ الثالث
معا قوله وايضا فيعلم ضرورة ان النور الذي يخرج من عين العصفور يستحيل ان يكون جازا بينه وبين الكواكب الثابتة في سحيل
ان يقول ذلك النور على خرق الهواء والا فلا كحش يصل الى الثوابت وتصل الى الثوابت وتصل نصف كنه العالم فيحصل
ايضا ان يقول نور عينه على حالته جازا بينه وبين الكيفية بل يقول ذلك العصفور هو الانسان او العليل ان كان كونه نورا اما استدلالا
احال ان الكيفية من الهواء عشت فرائح وان لم يكن حلا في العقل فلا جلي عين واذا كان الامر كذلك لم يتصور استدلال الثوابت
والاحالة الشعاع الذي في العين باينها الى جوهر من ينطبع القول بالشعاع وتوسط في الابصار مطلقا قال الامام الرازي في
الباحث حاصلي الكلام في هذا المقام ان يقول انما تعلم علما بالضرورة بان العين على صغرها لا يمكن ان تحيط بكنه كنه العالم
الكيفية ولان يخرج منها ما تنقل نصف كنهه ولان يدخل فيها صون نصفها كنهها في الثلثة ظاهرة الفاسد وتامل قليل في هذا الذي
ذكرنا وان لا يتعجب من اشتباهها فيما بين الناس اقبالهم على قولها قال ومن المحتمل ان يقال الابصار رشموع محسوسة في ذلك الشهور
حالة اضافية فمن كانت الحاسة سليمة والشرابا حاصلة والموان مرتفعة حصلت البصر من الاضافة من غير ان يخرج من
عينه جسم او ينطبع فيها صورة فليس يلزم من ابطال الشعاع والانطباع صحة الاخر اذ ليس على طرف في التعيين لئلا سواء قلنا لاجساد
بالانطباع او خروج الشعاع فانه يتوسط في الجسم الشفاف المتوسط في المرئ والمرئ كالهواء مستقيما وسفوف الشفاف الذي
شفيف تحت شفيف الهواء كما كان وانما حار منطوقا هذا انما يظهر على القول خروج الشعاع فان الخطوط الشعاعية التي على سطح
الخوض كما مر من اليد الشاذة في صدر الكتاب تنفذ الى المرئ على الاستقامة الى طرفه اذا كان الشفاف المتوسط متشابه الخلق
والرقة فان فرض مكانه تفاوت بان يكون مائل الرائي مواء ومائل المرئ ماء مثلا فان تلك الخطوط اذا وصلت الى ذلك انقطعت
واما ان السهم الخوض وصلت الى طرف المرئ فيكون زاوية راس الخوض ما بينهما اكثر من زاوية الصوت الاول في المرئ اعظم ولو
انكسرت في تلك الخطوط الى خلاف جانب السهم فيكون اصغر واذا كان القول بالانطباع فيحصل الخوض والخطوط مستقيمة فافترق في الشفاف على الاستقامة الى البصر

وجب ان يتساوى ايضا زاويتا ب و ه و اما زاوية ا ب ه فهي الواقعة بين خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد سمي
من الزاوية كما اذا كان الخط النافذ قاعا على سطح المرئ فيسقط عليه لخط المنعكس واما خصوصية الانعطاف فهوانا نعرف ان
للدرة و ا ب المرئ فاذا كان الشعاع المتوسط على قوام واحد فالواصل الى طرفي المرئ اللذان هما السقيمان واذا كان
مختلفا بحيث يكون ما بين البصر غلط فالواصل اليهما لخط الاسو الى المنعطفان من الاستقامة الى سهم المحروط
وزاوية الانعطاف من الزاوية المتوحيمة من الخط المنعطف مفر وجنا على الاستقامة والانعطاف
كزاوية ه و ا وهذا الذي ذكرناه من الانعطاف والانعكاس على زاوية مساوية لتساويهما

عطف ودو على ق ب نقطة ط
واحد الى د وجب ان شكل الاول
اعني زاوية د والكلاوية الانكسائية
نقطه فيساوي اعضا شعاعيه دا
من سطح الماء الى الشجر كما نارا الآله للرياء السماء
الى راس الشجر اطول من النعكس الى ما تحته ولاشعور
الاشعة على الاستقامة فيكون راس الشجر عند ك او خلفه

فاذا صرح من خط شعاعي الى
النقطه مثلا فكون الزاويه الشعاعيه
اعني زاوية ط وب وان انعكس الاخر الى
وانعكاسيه وبتبين كون الخط الشعاعيه
يحيط على ط وسه وكذا ان وجهه فكون النعكس
للشعر بالانعكاس لا اعتناء بالزاويه ذوق
بحق الحما او مكنوا الى السطح ليراه منعكسا الى

اجد سطح الماء، فابقيهم حداً للجوزان، فنعكس للظنن، والى طاووس، والى آية الاكاثت سخاوتة، وكانها مسقطاً، ومن الغالب
اصغر من زاوية آية وب الخارجة عن مثلث زدو، فنحاطة آية الاصفر ايضا من بين الخارجة ثم نقول زاوية آية الكبرلية المكونة
من زاوية آية المساوية لزاوية آية وب فمكون اكثر منها، ايضا فيلزم ان يكون كل من زاويتي آية وب اكبر من الاخرى سنن، وانما آية
للاجوزان ينعكس من نقطة واحدة كدستلا حطان الى نقطتين من الشجر كقطعتي آية، فاطلاستلزام مساواة الكل والجزء، ونشأ واصر كالاشقي
الشجر الثاني السبع الى القرن السامعة، فاجعل الادرال السبع كما سلف بوصول الهواء المتضغطين، فخرج والمخرج الى الصفاة لغوة جاحل.



والعصبية المخروشة في مؤخر التي فيها هوا محض كالطلي فاذا وصل الهواء الحامل للعصب الى كل العصبية وفروعها اذ كانت
القوق المودعة فيها فاذا اخرجت تلك العصبية او بطل حسها بطل السمع المشع الثالث قوق الشم وفي قوة مستودعة في اذن
في مقدم الرقبة تحكي القوق وزعم بعضهم ان الراجح ينسب اليها الى هذا المشع لتحلل اجزاء من السمع في الراجحة ومنعها عن
للحوض من الهواء بين القوق والشامة وذلك لسم وزعم الاخر ان الهواء المتوسط يكسف بشكل العصبية الاقرب فالاقرب
الى ان يصل الى ما ياوزحل من القوق فذكرها من غير ان تحالط شيء من اجزاء ذي الراجحة وايدوكم بان في الراجحة كمال الكان
اي كانت الراجحة المدركة اضعف لان كل جزء من الهواء انما يفعل بالراجحة من حيوان ولاشك ان كفاية المتناثر اضعف
من كفاية المؤثر وهذا هو الحق لان السك القليل يعطى مواضع كثيرة ويروم من غير ان يوصل وده ما كان ولو كان في ذلك
منه لاشع وهو ان تعلم ان هذا الحامل بطل اختصار الشم والوجه الاول ولا ينافي حصوله على كل واحد من الوجوهين فان معاودة
بلا من الآخر كما ذكر بعض المحققين اصح الاول ولون بوجوهين الاول ان الطرائع سبع الروائح وغيرها وكذلك كل من الذكاء والتغير في رايها
وشمها والبر وكفنها ومخفيها فدل ذلك على ان الشم بالتحلل فليس الا في ما ذكره بل في الحار والبارد والساخن والبارد والساخن
بينها وبين ذي الراجحة لقبول الراجحة اذ كانا واقفا وذلك لان تأثير هاتين الهواء واعدا فالجاء للاختلاف بالراجحة او تاني في كماله
واعدا في الشم الثاني المتأخر من ان يكثر الشم فلو لا انه تحلل شيء منها لم يكن كذلك فليس اليك ويؤهلها من كثرة بل من وصول النفس
اليها وكثرة النفس فانها حالها وانما مجرد انتشار الراجحة منها فلا يجلبها والام يتفاوت مع الانتشار السمع وعده وهو بطلان المشع
الراجح الذوق وهو قوت منبهة اي منبهة من شدة اذا شرب في العصب المخروش على جرم اللسان وانما يدل على هذه القوق الطعوم
الرطوية المنبثقة عن الالة السامة بالمعجبة العدم الى الطالعية في نفسها عن الطعوم كمالها الخالصة للحدوث فيتم ان يكون بوسطه بان
يشعر في اجزاء من ذي الطعم فيغوص في اللسان فذكر في الذائقة طعمها فطالما في في تلك الرطوبة الاسهل وصول الحسوس الحامل
للطعوم الى القوق الخاصة وتكون الاحساس بلاسة الحسوس من غير واسطه وان يكون بوسطه بان يكسف تلك الرطوبة بالطعوم
من غير خالطة كالحسوس الحقيقية وهو الرطوبة الحسوسة بلا واسطه فاذا كانت الرطوبة الحسوسة الطعم كما هو حالها وانها
او الطعوم من الاجسام الى الذائقة تصح فذكرها كما هي وان خالطها طعم اجابان يتكيف به او خالطها اجزاء من حائل لم يؤد كما
لصحة بل مخلوطة بذكر الطعم كما في الذي ينقل عنهم على احد الوجوهين ولذلك كان المرور الذي غلب عليه من الصفه انما يذوق السهم
والسكر للوثر ومن ثم لم يذوقها اذا خالطها طعم لم يؤد والطعوم لصح بل مخلوطة يا خالطها فالعظم الطعوم اوجودها في ذوق
الطعم اي في الشمر يانه ذو طعم كالصنفل مثلا وانما يوجد الطعوم في القوق الذائقة والالة الحاملة لها وكذلك سائر الكيفيات فانها انما
يعلم وجودها باللسان والذي يعطيه اللسان ويشهده وجوده في العصب الذي فيه القوة الالاسية عند حاسة النار واما وجودها في
النار فوهم متفاهل انها في النار لا تغلي ولا تترش في غير الالاب الطبيعية اي احداث سببها لموجود وجودها وعلم هذا لو لم يكن
النار حار في نفسها كما سبخت غير ما هو على هذا الوهم يصح ولا شئ يتألف في سجنين الحركة المتحرك مع عدم حرارتها في نفسها
والجواب انه انكار الحسوسات التي لم وجودها في حالها بلا شبهة وسفسطة ظاهره البطلان لا يخفى الجواب بانها لا تملك
لان مصداقها للشرع في كفاية ذوق المشع الحاس لللسان وهو قوت منبهة في العصب الحامل لآلة البدن سيما للحدوث في
العصب كخالطه ليدرك بان الهواء الحار والبدن محرق او مجرد فخر زعمه كماله يفسد المزاج الذي به الحيوان ومن الاعضاء
ما ليس في قوت الالة كالعصبية فانها محرقة الفضلات الحارة فاني افضت الحارة الالهية ان لا يكون لها حصن من النار والاشياء في حروها على ما لا يكون

○
F. F.

وهي ايضا محسوسة الاولى للشيء المشترك في القوة التي ترسم فيها صور الحركات المحسوسة بالحواس
للحس الظاهر التي هي كالحواس ليس لها قسط الصفة النفس لم يدركها وما كانت من القوة كآلة النفس
في ادراكها سميت مدركة لها ونبتها اي دل على ثبوت الشيء المشترك ثلثة اوجه الاول لولا ان فيها قوة واحدة
مدركة للحسوسات كلها بحيث ترسم فيها باسرها لما امكننا الحكم ببعض الحسوسات على بعضها الجواب
ولا سلبا مثل ان يحكم بان الملبوس هو هذا اللون او ليس هذا اللون فان القاضي الحكم بالنسبة لا بد ان
يخص للضمان اي المحكوم عليه والمحكوم به حتى يمكن ملاحظة النسبة بينهما وابتداء احد طرفيها وليس
شي من القوى الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة فان قيل الحكم هو العقل فلا حاجة الى قوة اخرى
قلنا سبب ان الجزئيات لا يدركها الاقوى جسمانية فلا يدركها العقل فلا يحكم عليها بل لا بد من
قوة جسمانية يدركها برمتها ويحكم فيها بينها وتقاليل ان يقول ما ذكره من ان حكمتنا بان زيد انسان ان كان
المحرك لها واحدا فالمدرك الجزئي هو المدرك الكل اعني العقل اذ لا يمكن للقوى الجسمانية ادراك الكليات
وتح فقد جاز ان يكون الحكم بين الجزئيات المحسوسة هو العقل والا اي وان لم يكن مدركها واحدا
بطل اصل الدليل وموان الحكم لا بد ان يخص الطرفان فان قيل الحكم هو العقل كما اشرف
اليه اولا لكنه يمنع ارتسام صور الحسوسات فيه فوجب ان يكون هناك قوة جسمانية ترسم
فيها صورها كما سبقت تصور حضورها عنده اجيب بان التصور عند العقل لا يجب ان
يكون باجماعها في قوة واحدة بل ربما كتبت ارتسامها في آلات متعددة للعقل كالحواس الظاهرة
الوجه الثاني القطر النازلة نراها خطا مستقيما والشفعة التي يولد سرعة خديق نراها
كالدايرة وليست اي القطر والشفعة في الخارج عن القوى المدركة خطا وادى فهو اي
كونها كذلك كما يكون في الحس وليس في الباصرة لانها اما يدرك الشيء حيث هو حتى اذا ناله
عن مكانه لم يدركه فيه بل في مكان آخر فقط فهو لا يرتسمها على الوجه المذكور في وقت احدى سوى الباصرة
ولست تملك القوة النفس الناطقة لاستحالة اتصافها بما له مقدار فهي قوة جسمانية
باطنة ترسم فيها صور الحسوسات وتقاليل ان يقول يجوز ان يكون ذلك لارتسامه
في القوة الباصرة وما ذكره من ان الباصرة لا تدرك الشيء الاحساس هو ممنوع اذ لا
دليل عليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد اليقين فنقول لم لا يجوز ان ينطبع في الباصرة
صور الجسم في حيز ونسب ان ينحى من الصور عنها ينطبع فيها صورته في حيز آخر واذا اجتمعت
الصورتان في الباصرة شعرت بهما معا على انها صورة واحدة لشي واحد ممتد على الاستقامة
او الاستدارة ويؤيد ذلك ان ابن سينا سلم ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراكها الا على الام
الذي صورناه وايضا ارتسام ما له امتداد في النفس اما مستحيل اذ كان حلول الصور
فيها كحلول الاعراض في محالها وهو ما ينازع فيه لان الاعراض متناهية دون الصور
الوجه الثالث ما يراه النائم والمبرسم والكائن موجود فان كل واحد منهم شاهد بصور

محسوسة ويدرك اصواتا مسموعة بحيث لا يرتاب فيها ويبرهنها وبين غيرها فلا بد
ان يكون لتلك الصور والاصوات وجودا في عدم الحس مستحيل ان يتميز عن غيره
ويشاهد على حسب ما يشاهد من الامور الموجودة وليس وجودها في الخارج والاركان
كل سليم للشيء فهو في المدرك وهو اي في كبر المدرك جسماني لا عقلي كما مر من ان الجزئيات
لا يدركها الاقوى جسمانية وليس حيا ظاهرة الباطنة في النوم ولان الراي ربما كان مخوف
العينين فوجب ان يكون حيا باطنا وتقاليل ان يقول المدرك لها النفس كما مر من انها
تدرك الكل والجزئي ايضا واستغنى ارتسام الصور التي لها مقدار في غير رسم كما عرفت اننا
واجب الحكم الثاني للشيء المشترك بوجهين الاول ان حصول جبل من باقوت ومخمر من رقيق
كما يدرك في النوم في جزء من بدن النائم ضروري البطلان قلنا قد ينطبق فيه الكثير في الصغير
اما المنع ان يرسم بين الكبير في الصغير كما في الثاني كما يعلم انما شتم الروايح ولا يذوق الطعوم
ولا تسمع الاصوات ولا ينظر الالوان بالايدي والارجل كذكره انا لان ذوق ولا تسمع ولا
تعمل شيئا مما ذكرناه بالرماع ويمكن مكابرة لا شك ان ما يجز كل عاقل من نفسه قلنا عدم توسط
الرماع فيه اي في الادراك الاحساسية ممنوع وما ذكره من لا يدل عليه واما انه اي الرماع ليس
الم حرمه اي ليس حرمه آلة للاحاساسات المذكورة فما اقتضاه وليكم فمع اذ لا نزاع لنا فيه
الثانية من القوى المدركة الباطنة الخيال وهو حفظ الصور المرشحة في الحس المشترك اذا
غابت الحسوسات عن الحواس الظاهرة فهو كالحزاة له وبه يعرف من رى في زمان ثم
غيب ثم يحضر ولو لا من القوى وحفظها لصور الحسوسات الغائبة لا تمنع معرفة اي
لاشع ان يعرف من شيء انه الذي داني فيما سبق من الزمان واحتل النظام او احتاج الانسان
في كل ما يحسن به ان تعرف حاله في المرة الثانية وما بعد كما في المرة الاولى فلا يتميز عنده
الضامن النافذ والصديق من العدو وتخلل من المعاش والمعا والابست وجود الخيال
بوجه ثلثة الاول قوة القبول غير القوة لفظ فذكر الصور القابل لها اعني الحس المشترك
غير حافظها الذي هو الخيال قلنا ما تمسك به وهو مفرع قوكم الواجد لا يصدر عنه الا واحد
وقد مر بطلانه وان سلم ذلك فالخلف مشروط بالقبول بديه فلا بد ان يجمع القبول مع اللفظ
فكيف يقول القابل غير الحافظ البتة حتى يثبت ان مدرك الحسوسات يجب ان يكون
مغايرا لما يحفظها الثاني الحس المشترك حاكم على الحسوسات كما سلف ووهنا اي دون
القوة للبابلية لان فعلها الحفظ ولا شك ان ما ليس حاكم مغاير لما هو حاكم قلنا يجوز ان
يكون هناك قوة واحدة تدرك تارة ولا حكم اخرى فلا يلزم الا تغاير بالاعتبار دون الزمان
الثالث الصور المحسوسة اذ كانت مرشحة في الحس المشترك فهي متحدة كما في الحسوسات
الظاهر عند اختلاف ما اذا كانت مرشحة في الخيال فانها ليست كذلك كما اذا غابت

المحسوسات على فلا بد من تعاضد القوتين بحسب الزاوية فلو لم يكن من
الاختلاف بالشاهد وعدها الى ملاحظة النفس وعدها بان يكون الصور مرتبة
في قوة واحدة فثابت النفس اليها بشا منقلا وتارة تفرق عنها فثابت مدحها الثالثة
من تلك القوى العقل الوهمية وهي التي تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة
كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الرزب فترى منه والمجبة الجزئية التي تدركها السحابة
من اتمها فتتميل اليها فان مدح المعاني لا بد لها من قوة تدركه سوى الناطقة فالواو هي التي تحكم بان
هذا الاصغر موزن الخلو ونجته عليه ان النسبة التي بينها وان كانت سعة جزئيا مدركا للقوة الوهمية
الا ان طرفيها محسوسان مدركان بالحس المشترك والظاهران يدركان بالطرفين والنسبة هي التي
من الحكم عليها فلا يجوز ان يكون الحكم المذكور للقوة الوهمية ولا الحس المشترك الرابعة منها القوة
الحافظة وهي الحافظة للمعاني التي تدركها العقل الوهمية كالحركة لها وبسببها الى الوهمية نسبة الحافظة الى
المشترك فاسمع في انما تها بما ذكرناه من القوة الحافظة العقلية وهي القوة التي تعرف في الصور
المحسوسة والمعاني الجزئية المتفرقة عنها وتعرفها فيها بالترتيب تارة والتفصيل اخرى مثل
انسان ذي راسين وانسان عديم الراسين وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس وهذا التصرف
غير ثابت لسائر اللواس والقوى فهو لقوة اخرى ومن القوة اذا استعملها العقل في مدركها
نظم بعضها الى بعض او فصله عنه سميت مفكرة كما انها اذا استعملها الوهم في المحسوسات طلبا
سميت تخيلة فان تيسر كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا
لها اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتغابلة فتعكس الى كل منها ما ارسم في الاخرى والوهمية
من سلطان تلك القوى فلها تعرف في مدركاتها واستعمالها ما يوافق فيها بل لها سلطان على
مدركات العاقلة فينقلها زعمها فيها ويحكم عليها بخلاف احكامها فمن سخرها للقوة العقلية
بحيث صارت مطوعة لها فقد فاز في زوايا عظيمة ولهم هذا النوع الثاني بابحاث الاول وعرف
وجود مدح القوى للحس الباطنة بتعدد الاعمال الخمسة التي هي اركان المحسوسات وادراك
المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظها والتصرف فيها كما اعتدوا الى يصدر عنه الواحد الا واحد وقدر
ما فيه من الفاعل ان سلطنا حخته فلتسلم لا يجوز ان يكون العقل واحد والالات متعددة
الشرايط فتصدر تلك الافعال عنها بحسب تعدد كما يجوز ان يكون في موضع اخر في الثاني محل الحس
المشترك والخيال هو البطن الاول من الدماغ المنقسم الى بطون ثلثة اعظمها الاول ثم الثالث واما الثاني
فلم يكن فيهما شيئا من ذلك وعلى شكل الرودة فالحس المشترك في مقدمة اي مقدمة البطن الاول
لتقسيمه في المحسوسات بالحواس الظاهرة اوله والخيال في مؤخره لانه خزانها التي تحفظها
ومحل الوهمية والحافظة هو البطن الاخير منه والوهمية في مقدمة والحافظة في مؤخره على
وتباس حال الحس المشترك والخيال في البطن الاول ومحل التخيلة هو الرودة للاصالة في وسط

التي في الموضوعات بين البطون ليا قد من مدح المحسوسات التي في احد جانبيها ومن مدح المعاني
الجزئية التي في الجانب الاخر فيتعرف بالترتيب والتفصيل فيها اي في البطون الاولى والاخير
من الصور المشهورة الكتب المعول عليها ان التخيلة في مقدم الرودة والوهمية في مؤخرها والحافظة
في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شي من مدح القوى اولا حارس من كل من اللواس فيكونها في
المؤخرة الى الاختلال وانما تعرف محالها المذكورة بالافان فانها اذا نظرت الى محل من مدح المعاني العقل
فعل القوة المخصوصة به دون غيرها اي دون فعل غير ما من افعال سائر القوى ولولا اختصاص كل
من مدح القوى لمحل لما كان الامر كذلك حصة الجاهل النور الثاني ومن البحث الثالث ان الكلام
الذي نقلناه منهم في اثبات مدح القوى وتعدد كما بعد بناءه على في القادر الحس الموجود لجميع الاشياء انما
يجر دارا دة مبنى على ان النفس الناطقة ليست مدركة للجزئيات كما اشارنا اليه في اثنا الكلام المنقول في
في قوله فنقول المدرك طبع اصناف الادران من النفس لوجوه الاول ما ذكرناه من الحكم على الجزئيات فيقول
زيدان وكل جزئ على انه غير الاحراي والحكم سلب احد الجزئيين على الآخر كما هو في زيد ليس بعمر فلا بد من وقوع
العمليات وجميع انواع الجزئيات من المحسوسات شائعة وتخييل المعاني الجزئية متوهمه ومحفظة والجور
ان يكون مدح القوة جسمانية اتفاقا فهي القوة العاقلة الثاني وجوانا بلا شبهة اي واحد اسم واجمع
واشبع وادراك المعقولات فالمدرك المذكور واحد وليس الا النفس الثاني ان النفس مدرك للبدن المعنوي
النفس يتناول الانسان فاعل الجزئيات من الافعال التبريرية ولا بد له من شيء اي في قوله فاعلا للافعال الجزئية في
الجزئيات الصادرة عنه او الراسي الحكم سلب الى الحكم من آحاد ذلك الحكم واحص فلا يصلح الراسي الحكم لكونه مصدرا
للبعض ومن البعض فالنفس مدركة للجزئيات في البحوث الشريفة من مدح لبدن شخصي وتبريد الشيء الشخصي
حيث هو ذلك الشخص تخيل الاجزاء العدم من حيث هو موقوف في مدركة لبدن الجزئي وللحس القابل بان النفس لا تدرك
الجزئيات وجوه الاول يعلم ضرورة ان ادراك المجرات حاصل للبدن وادراك الاصوات ليس وعلم هذا ادراك سائر
المحسوسات فان حاصل الحواس المخصوصة والكارو كمن مبادرة مصاومة للبدنية فلا يلتفت اليه الثاني انه كل مدح
مدح لقوة يوجب آفة فعل الذي نسب اليه فلو ان فعله حقيق لما كان كذلك وهذا انما يظهر من الحواس الظاهرة وانما في
الباطنة فستعان بالتجارب الطبيعية من ان الآفة متى حدثت في مقدم البطن الاول اختل الاحكام ودون تخيل المحسوسات
السابقة ومتى حدثت في مؤخره اختل التخيل ودون الاحكام ومعد الخيال في سائر القوى الباطنة الثالث اذا ادركنا ان
الشخص مثلا فلا بد له اي لا دركنا اياها ان رتبته المدرك من صورها المتصور مقدار حضوره وضع معين وجيز
لازم لها ومن الخيال ارشام ماله وضع وجيز في الوهم ولا جبر له اعني النفس الجبرية بل الابدان يكون ارشامه في نوع جسمانية
الرابع اذا تصورنا مريحا شخصيا على مقدار مخصوص محتاجا لبعضين مشخصين على وضع معين فلكنا P
فانما كثر من المربعات الثلثة وتبين الى وضع كل من الآخر على معنى ان يكون صاحب واحد من جانبي عن معين الخيال
عن سلطان فلو كان محلا ارشام هذا المتصور هو النفس لزم كونه اي كونه هذا المحل الذي هو النفس في انفسها
في الحكم وانما لا يجرده عن الخيال فلا يقبل الانقسام القوياري والجواب عن وجوه الخصم ان شيئا من ذلك الذي ذكره لاسي

مکتبہ اسلامیہ

[illegible]

فصل در بیان
نظم و نثر

18. 12. 1910

Handwritten notes in Arabic script, likely bleed-through from the reverse side of the page.

المحمود بن أبي الفتح
صلى الله عليه وسلم

غیر منضوف
کونانی، زکریا

والانقلاب الى النارية وورثا قوت المادة على شق الارض فحدث اصوات كائنة ثم ان وقع هذا الشق لم يزل جعل عاليها
سافلها وربها كان في موضع انشقاق ومدات فسقط ما فوق الارض في كل الودعات وقبلا ما يزل الى الارض يسقوط
فلما لم يلبس عليها بتواتر المطر وسدته وايضا نقول حدث في الارض قوة كبريية وفي الهواء رطوبة تخطط بخار الكبريت اجزاء
الهواء السلب مسددا فاصير ومما في طبيعة الدمن وربها شتيا ينوار الكوكب وبغير ما قري بالليل وفيه من الشق
شمل مضية غير محترقة احتراقا جسدته وذلك للطهارة مخلص جان جامعة وايضا ما ذكرناه في الفصل الثاني انه في المصدر الاصل كل
اراء الفلاسفة حدث نفوا القادر الخار كاسبت اليه الاشياء وانشاء الكلام من بعواخرى فاحالوا الاختلاف الاجسام بالصور
الى الشعور في مواد ما تقتضي اختلاف الصور والمادة فيها واحالوا اختلاف امارك الى صورها الساسية وامرجهما التخالفة واحالوا
كل ذكر في الاجسام الغضرية ويسند وبالآخر الى حركات الافلاك واوضاعها واما المتكلمون فقالوا الاجسام متجانسة بالذات

[illegible]

المائة فذكرت ان الخوف من جهة وقت على كافي من كل جهة واذ اتقان بوحسب اثنان على الصفة المذكورة اجدها
الارض حدثت منك حاله تحت طالة ويكون الختانية اعظم لانها اقرب اليها ونعم بعينهم انه رأى سبع حالات معا اعظم
طالة الشمس على الطفا وبعين الطفا نادى جدا لان الشمس على الشجب الواقعة ومع ذلك فقد نرى ابن سينا انه رأى حول الشمس
طالة تامة في اللون فوسن فزج وراى حدود طالة فبا قوسية قليلة وانما يتفرق طالة الشمس اذا كشف السحاب والظلم
وحتى ايضا انه رأى حول القمر طالة قوسية اللون لان السحاب كان غليظا فسوسية اداء الضوء وعرض ما يورثه القمر
وقد عرفت مثل ذلك الذي ذكرنا من الاجزاء الرشبية الصغيرة على هيئة الاسديان في خلاف جهة الشمس وعلى قوس فزج
وتفصيلها اذا وجد في خلاف جهة الشمس اجزاء رشبية الطيفة صافية على شكل البنية وكان وراءها جسم كثيف اما جبل او عاب
كثير وكانت الشمس مريبة من الافق فاذا اذير على الشمس ونظر الى تلك الاجزاء انك تشعاع البصر عنها الى الشمس وهي كانت صفيرة جدا
لملأه والكل في اللون الذي يكون كجسم الشمس واللون المارة خلف الوانها في الوان فزج في اختلاف اجزاء السحاب والوانها في الوان

غنی مصروف
کندنی (اصطلاح)

[illegible]

اي متوافقة للثبوت كبرها من الجواهر الافراد وانما تتماثل للاختلاف فيها انما يعرض للاختلاف للاجسام للذواتها بل لا يحصل فيها
من الاعراض بفعل التماثل والاختلاف على رايهم متوافقة في الحقيقة متماثلة بالامور الخارجية عن ذواتها كما قد اجتمعوا عليه
الا انهم قد جعلوا الاجسام تنسب الاعراض الحسية منها الاجسام والاعراض التي تنسب الجسم مختلفة بالحقيقة فطعمها فكل من الاجسام
ايضا كذا كذا اي مختلفة بالحقيقة وقد سبق في الفصل الثاني من الفصل الاول من هذا المصداق لا محصل لمن يذهب الى ان
الجواهر الافراد هي اجسام الاعراض داخلية في حقيقة الجسم وهي على ان الاجسام تتماثل للثبات بالذوات فكل من اجسامها
عليه من تماثلها للحقيقة وتماثلها بالامور الخارجية للثبات في المصداق الثاني في عوارض الاجسام واحوالها وفيه متماثل في
المصداق الاول ان الاجسام كونه وحسب الكلام في هذا المقام ان يقال انها اما ان يكون محدثة بذواتها وصفاتها او قدوة
بذواتها وصفاتها او قدوة بذواتها محدثة بصفاتها او بالعكس فمن اربعة اقسام مقبلة الى نفس الامر اما ان يقولوا بواحد
منها او لا يقول بل يترددون في وقت فحينئذ احتمالات الاول انها محدثة بذواتها الجوهرية وصفاتها العرضية وهو الحق
وبه قال اليونانيون كلهم من المسلمين واليهود والنصارى واليهوس الثاني انها قدوة بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارسطو ومن
تبعه من متأخري الفلاسفة كالفارابي وابن سينا وتفصيل مذهبهم انهم قالوا الاجسام تنقسم كما علمت الى فلكيات وعينية
اما الفلكيات فانها قديمة بوادها الجسمية والنوعية واعراضها العينية من المفادير والاشكال وغيرها من الحركات والاضداد
المتشعبة فانها حاوية قطعها من ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية كذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما
مطلق الحركة والوضع فقديم ايضا لان مذهبهم ان الفلكات متحركة مستمرة من الازل الى الابد فلا تسكون اصلا واما العينية
فقدرة بحدودها وصورها الجسمية بحدودها وصورها الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا
تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود وساقب افرادها ازاو ايدا وبصورها النوعية
عينية وصورها كادتها لا تخلق بحدودها عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان يكون معها واحدة منها كمن من الصور
مشاركة في جنسها دون مايتها النوعية فكل من جنسها مستمر الوجود وساقب انواعه من الصور الشخصية فيها اي في الصور
الجسمية والنوعية والاعراض الشخصية المحدثة ولا اشتغال في حدوث بعض الصور النوعية العينية كان يكون مثلا
نوع النار وانما يمتد الوجود وساقب افرادها الشخصية اذ يجوز حصوله من عناصر بطريق الكون والنسار وال
امتياز ايضا عند من في استمرار كذا في الاستمرار انواع المركبات في ضمن افرادها المتعاقبة بل انما هي التي
قدرة بذواتها محدثة بصفاتها وموقوف من تقوم ارسطو من الحكماء ومولاء قد اختلفوا في كل الزوات القديمة فمنهم من
ان جسم واختلاف في الجسم اي الاجسام موقوف الى ما ليس المكمل الى الحكمة الذي هو المدعى الاول ومنه ايدى الجواهر
من السماء والارض وما بينهما قال صاحب الملل والنحل وكان احد مذهبهم من الكتب الاكاديمية ان الله خلق جوهر ونظر اليه
الهيبة فذابت وصارت كما فحصل النجاسات على وجهها سبب الحركة زبد وارتفع منها وخال فحصل من زبد الارض
ومن وخالها السماء ومن الارض فحصل البواقي بالتلطيف ومن النار وحصلت البواقي بالتكثيف ومن النار وحصلت
العناصر بعضها بالتلطيف وبعضها بالتكثيف ومن اللطيف من كل شيء من غير شيء فاذا اجتمع من جنسها شيء قد
محسوس بل ان قد حدثت ولم تحدث انما حدثت الصور التي اوجدها الاجتماع وقد سبق كلام في من الاختلافات في بيان
عدد العناصر ومنهم من قال ان جسم واختلاف فيه ما هو قائل اليهود من الجحش النور والظلمة فانها قديمان وبولاهما

الصور

من امتزاجها وقال الحراشون منهم القائلون بالثبوت النفس واليهود والنصارى بالثبوت النفس باليهود والنصارى
الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلافها انواع الكائنات وتعدية العنق بالباقي لتضيق معنى اللصوق والولوج
والا فلو تعدت نفس وتصل الى الوحد فانها حركت وصارت الوحدات نقاط ذوات او مضاع واجتمعت النقاط
فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جساما وقد يقال ان اكثر من الكلمات
رموز واشارات لا يميز موطاها فاما صدم الرابع انها حركت بذواتها وانها قديمة بصفاتها وهذا لا يتغير باحد لا يورث
البطلان فحصل من الاقسام العقلية والاحتمالات بالنظر الى ما يرى لراي الخامس التوقف في الكل اراد به ما عدا الاختلاف
الرابع اذ لا تصور من عاقل ان يتردد ويتوقف فيه بل لا بد ان يفيده بدهته وهو مذهب جالينوس اذ لم يكن عنه انه
قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته كتب عنى الى ما علمت ان العالم قديم او محدث وان النفس الناطقة هي
المنزاج او غير وقد طعن فيه اقرانه بذلك حين اراد من سلطان زمانه بل قسمه بالفيلسوف اذ اعرفت هذا فنقول الثاني
حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها مسبوقة الاول وهو المشهور البسيط في اثبات هذا المبدأ الاجسام لا
يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث بذواته وصفاته فالاجسام حادثه كذا كما المقدمة الثانية
فظامه لان قدم ما لا يخلو عن الحوادث سئل من قدم الحادث وفيه كلام سديد عليك واما المقدمة الاولى فلو جاز ان الاجسام لا يخلو
عن الاعراض كما مرنا ان ما عرف به ان الاجسام لا يخلو عن الكون والتاليق وما تبعها من الاعراض والظاهر ان تعال ما سيجي
اي في المقصود السادس من هذا المصداق اذ لا يوجد الاجسام بدون التماثل بينها لان كل موجود لا بد ان يكون متماثلا في موجود آخر الزمان
وقد بينا ان التماثل بين الاجسام انما هو بالاعراض بنا على تماثل الجواهر العزوة التي ماقت لاجسام منها في الاعراض حاوية لانها
لا يبق زمانين وكل ما هو كذا فهو حادث وقد مر بها اي بيان ان التماثل بين الاجسام لا يكون الا بالاعراض في بيان ان الاعراض
لا يبق زمانين ولو انتفى عن كذا بيان الثاني لان اولي لقوله وقد بينا الثاني من الوجهين ان يقال الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون
وما حاوئان فالجسم لا يخلو عن الحوادث انما قلنا ان الجسم لا يخلو عنها لانه لا يخلو عن الكون في جزئيا بغيره وان كان كونه في ذلك
الجزء مسبوقة بالكون اي كونه في اخره ذلك الجزئ فهو ساكن لان السكون هو الكون الثاني في المكان الاول والاى وان لم يكن كونه
في ذلك الجزئ مسبوقة بالكون فيه فهو متحرك لا يقال ذلكم مسوق في الجسم في اول زمان حدوثه لانه فيه مع انه ليس متحركا ولا ساكنا
اذ لم تصنف كونه في الا في المكان الاول ولانه المكان الثاني لا ينافي في الكلام في الجسم فيكون في ذلك لا يخلو عن الحركة والسكون لاني
الجسم الحادث فلا نقض واذا اور هذا السؤال على طريق المناقضة كان منعا لا يضر المعلق او مقصود حدوث الجسم وانما قلنا
ان الحركة حاوية لوجوه الاول مايتها الحركة هي المسبوقية بالغير اي مايتها تقتضي المسبوقية لزايتها لانها لا تتماثل في حال الى حال
اخر بل نقول ان الكون الثاني في مكان آخر فيكون مسبوقة بالكون الاول والكون الاول وما يمتد الازلية عدم المسبوقية بالغير
وبما ساقا بالذات فلا يكون الحركة الازلية وذلك من الحوادث الثاني في الحقيقة لا يوجد الا في ضمن الجزئيات لان المطلق لا يتصور
وجوده منفردا عن التعيينات باسرها ولا يمكن ان شيئا من جزئيات الحركة لا يوجد الا في لان كل جزئ من اجسامها متماثل الى
اجزاء لا يمكن اجباها فلا يوجد الا متماثلة فلا يوجد اجباها ايضا فيم اي في الازل فاما حادثة كذا في الثالث كل حركة من
الحركات المتحركة مسبوقة بعدم ان لا يتبع العدم اي عدمات جميع الحركات في الازل وفيه فلا يوجد في الازل في حركة
اصلا والاجسام تلك الحركة عدمها مع واعتراض عليه ان الازل ليس وقتا محددا واما ما يخصه من اجتمع فيه عدم الحركات كلها

في الشكل الاول من بيان كون السكون وجودا بالذات فاختلاف فيه فذهب الحكماء الى انه عدم الحركة مما من شأنه فجوهر
ذو الاله لان عدم الحوادث رول بوجودها كونه ازلية فان الكون الذي في هذا الشكل لا شك في انه وجودي بلا خلاف
ومن بيان ان الجسم لا يتحرك عن الحركة والسكون فان لنا ان يقول هو في الاصل لا يتحرك ولا ساكن لان كلاهما يتحقق في السكون
بالغير فلا يصح انهما في شيء منها في الاصل ومن سقوط قولهم السابقية والسبوقية في الحركة بالعرض اذ لا اجزاء لها الا بالعدم
لما في مصاديق الحركة كون واحد مستمر في المبدأ والنشأ من امرين ان الحركة مطلق على الامر المتعدد ولا وجود له في الخارج بل يتبع وجود
فيه وفي الامر المتعدد الموجود الذي لا انقسام له في ما في الحركة وهو الذي يدعى في القديم لا الحين الاول فتأمل المسألة الثالثة في الامام
الرازي في كنه في الحاصل ونسب الامم الى بعض المتأخرين من الاشاعرة وهو ايضا حاضر في الشكل الاول والمؤلفات التي
كانت فيه ما قبله منها على ما في السلك منها كما في المتن وتقرير ان لو وجد جسم قديم كان في الاول ما في كونه او ساكنا والتاثير في
وانت بعرفته بيانه بعد ما قرناه في السكين السابقين جبر فلا يستقل بهذا الموضع الشكل الرابع ايضا كل جسم ممكن في الام
مركب اما من الجواهر الفردة او من الهيولى والصور وكما في سائر كنه ما بينه امور متعديرة وسبب في الالهيات ان
الواجب الوجود واحد لا يتحرك له في حقيقته وغير مركب فلا يكون الجسم واجبا بل ممكنا وكل ممكن موجود له موجود لا يتصور
الاتحاد والاعين عدم وهو مبني على ما ذكرناه في بيان القدم من انه لا يجوز في الامام الرازي استناد القديم الى السبب الموجب
لما لم يجوزوا استناده الى المختار وقدرته على ما في مكرن الشكل الخامس في الاجسام فعل الفاعل المختار كما في بيان في الصفات
اصفاها فيكون الاجسام حادثة لما سنان القديم لا يستند الى المختار ومندان العجبان في الرابع والامام سنان
حدوث العالم كله من الاجسام والمجرات وصفاتها بخلاف الاولين فانها لا يعطيان الاحداث الاجسام وصفاتها
وكتابت في تعريفها الى في المجردات ولم يتعن في الشكل الثالث لان جعله عين الاول لبقا والمؤلفات واما السالك فيكون
الاولين بلا اشتباه الشكل السادس في مضمون الحادث وهو ضروري كما في سنان من حدوث الحركات في القديم
وجوه الاعراض الحادثة فيه كالانوار والالوان والاشكال وغيرها ولا شيء من القديم كذا في سببها من علمها في الالهيات
من ان القديم لا يكون محلا للحوادث اذ في القديم على القدم شبه اربع الاولى من استخراج عن العلم المادية ان يقال المادة قديمة
والا احتاجت الى مادة اخرى لما عرفت من ان كل حادث مسبوق بالمادة وتسلل الى لزوم التسلسل في المواد وانها
اي المادة لا تخلو عن الصور الجسمية والنوعية ايضا كما تقدم فيلزم قدم الجسم كونه اجزائه باسرها قديمة والجواب من
تركيب الجسم من المادة والصور وان سنان ذلك لا يكون المادة قديمة فانه اي كونه قديمة ثبت بوجود اختلاف الاسعداد
المقرب الى وجود الحوادث كما سلف وان في فرع الاحاط بالذات وسببها ما ثبت في قوت الصانع في الموقف للامام
ايضا انها لا تخلو عن الصور وقدر ضعف دليل الشبهة الثانية وقد شبه الامام الرازي الى العلم الصورة ان يقال
الزمان قديم والا كان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجاس فيها البق السبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا
حين ما في مضمون ما في واذ كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها قديمة فكذلك الجسم الذي هو محل الحركة والواجب
ان التقدم بالزمان اي لا يتم تحقق التقدم الزماني فانه فرع وجود الزمان وهو غير صحيح وان سلم حقيقة في الحقيقة فيقدم عدم
الزمان على وجوده بالزمان حتى يلزم اجتماع التفتيش في مضمون تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض اعني التقدم بالذات لا بالامر
نا يدعيها فلا يجوز في الشبهة الثالثة من العن عندهم في اثبات مطلبهم وما حوذة من العلم المؤثر ان يقال فاعلية الفاعل العالم

اي تاثير فيه واجاده اياه قديمة ويلزم منه قدم العالم بيانه انه لو كانت فاعلية حادثة مخصوصة بوقت متعينة
على شرط حادثة مختص بوقت الوقت والا اي وان لم يتوقف على شرط كذا في القديم بل لا بد من ان اختصاص حادثة
الفاعلية في بركة الوقت دون ما قبله وما بعد من شاي نسبتها الى جميع تلك الاوقات فخصيصها بوقت مخصوص الكلام في ذلك
الشرط الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول لا بد له ايضا من شرط آخر حادث ويلزم التسلسل
في الشروط لثباته واذا كانت فاعلية قديمة كان الاثر قديما ايضا اذ لا يتصور تحقق تاثير واجبا وحينئذ زمان مع عدم
حصول الاثر فيه وقد تقدم من الشبهة بعين اخرى بسطج بالبرهان في الاجاد ان كان حاصلا اذ لا كان الاجاد حاصلا فيه
اذ لم يحصل لكان حصوله بعين اما ان يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد منه حاصلا وهو خلاف الموقوف وانه
يتوقف فيلزم الترجيح بلا مرجع واذا كان الاجاد اذ لم يكن وجود الاثر الذي لا يتوقف عنه كذا في ان لم يكن مع ما لا بد منه
في الاجاد حاصلا في الاول كان بعضه حادثة قطعيا فنقل الكلام اليه ونقول ان لم يتحقق هذا الحادث في الاجاد لم يلزم تسلسل الحوادث
عن المؤثر المختص وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه واجبا وحاصلا في الاصل فيلزم قدم الحادث ولا يكون
حاصلا في بعضه حادثة بالضرورة فيلزم التسلسل في الاسباب والسببات وهو مرجح وقدر في الجواب عنه وفيه
والذي يصلح للتعويل عليه وجهان الاول التفتيش في الحادث اليوم في الاشياء في وجوده فيقول فاعلية الفاعل القديم في الحادث
قديمة اذ لو كانت حادثة لتوقف على شرط حادث جزا عن الترجيح بلا مرجع والكلام في هذا الشرط الحادث كما في
الاول تسلسل الحوادث الترتيبية الى ما لا نهاية له فلو صح ذلك لم يكن كان الحادث اليوم قديما لا يقال انه في الحادث اليوم مستند
الى الحوادث الفلكية من الحركات والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق بالآخر الى النهاية ومثل هذا التسلسل جازي
بخلاف التسلسل في الامور الترتيبية المجمعة لاننا نقول انما الفارق بين صورت التفتيش في محل النزاع على الوجه الذي
ذكرته لا بد من التفتيش في التسلسل في الامور التي ضبطها وجود سواء كانت مجمعة او متعاقبة محال كما في قوت عليه
وايضا فنقول في اسلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث العالم مشروطا بشروط مسبوق
بآخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم من المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما في الحادث اليوم منكم فان قيل
فكر الى تسلسل الشروط المتعاقبة انما يتصور في مادة يزايد استعدادها بتوارك الشروط عليها فيقبل الحادث
الشروط بتلك الشروط حتى اذا اكمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ما من سبوق له وما سوى العالم ما هو خارج
عنه ليس له مادة حتى يتصور توارك الشروط المعبر في حدوث العالم عليها ثلث الامم ذكرته من ان الشروط والحوادث
المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد يكون قصورات متعاقبة لا مرجح عن المادة وتوابعها كسابق منها شرط
لاحق الى ان ينتهي فيما لا ينزل الى ما هو شرط الى ان يتصور مشروط حدوث العالم الجسماني فلا يتم الاستدلال بما ذكرتم على
قدمه الا ان يقال لكل حادث مادة وكل المادة لا تخلو عن الصور فتكون هذا وجودا في الطريقة الاولى وقد اوجس منها
الوجه الثاني ان ترجيح الفاعل المختار عندنا لا حدمم ورتبة غير الاخر انما هو مجرد الارادة ولا حاجة في شيء في ذلك الترجيح
الذي ادع مرجح يتقدم اليه كما تقدم في مضمون في مضمون الهارب من السبوق وقد في العطلتان فيقول الفاعلية حادثة في الارادة
المتعلقة بالمقدور وقد يقال من الارادة المستلزقة لوجود المقدور ان كانت قديمة لزم قدم المقدور وان كانت حادثة
احتاجت الى اداة اخرى وشي اخر حادث فيلزم التسلسل وجلب ما يجوز ترتيب الارادات او ترتب تعلق اداة واحدة

تدبر الى ما لا يتناهى واما الجواز حدوث تعلقه بانزوت معين بل حسب محض كون التعلق امرا اعتباريا فليس كذلك
فيما والتشبه في مزال الاوامر في امثال من المقامات الشبهة الرابعة جهة العالم الى مكان وجوده الاول لها والاولى لها
من الامتناع الذي الى الامكان الذي وان يرفع الامان عن البديهيات كجواز الجوازات والامتناع المستحيلات
وكذلك جهة تأثير الجواز في مكانه الامكان فيكون في العالم الاول له والاولى له والاولى له
وجود العالم في الازل من الصانع وهو بطل ولا يلزم اي ولا يلزم التمكن على امتناع وجوده فيتم انما بعد ثبوت مكانه
وحدوث اذله بول برى الجواز الذي هو فاضلة الوجود عليه زمانا غير متناه لا يلزم الجواز والاطلاق الكمال من جميع
فيكون جوازا فوجب قديم وجوده والاولى له تخطي الجواز الى ما ذكرتم من حديث الجواز والاولى له التخطي كمالا
لاخرى نفعها فيما نحن فيه من البرهانيات فانه لا يلزم من اذلية الصحة جهة الازلية كني لا واثبت بشرط كونها حادثة في مكانا
لما ذكرتم وليست اذلية ممكنة لاستحالة الازلية مع شرط الحدوث وقد عرفت انه اذا اخذت الحوادث من حيث هو
كان امكانه اذليا وامكن اذلية ايضا واذا اخذت بشرط الحدوث لم يكن لها مكان من غير الجيئة فقلنا ان يكون مكانا
اذا ليا المعصية **في الثاني جهة تباين العالم بعد وجوده** وهو مقرر في الحدوث فمن قال انه قديم قال الجواز عدمه لما تقدم في بيان
حدوث السكون في ان القديم لا يجوز عدمه واما من قال انه حادث فقد قال يجوز في ثباته لكونه ما يمتنع من حيث هو
للعوم حيث كانت متصفته به والعدم قبل الوجود كالعدم بعد اى بعد لا يتغير بينهما ولا اختلاف فيها عاجلا
احد ما جاز عليه الاخر فقد ثبت جواز التباين واما وقوعه فقد ترقى فيهم بعضهم واولى الآيات الدالة عليه لم يخالف
في ذلك احد الاكرامية فانهم من اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية متمتعة فنا واما وليهم على ذكر ما اشرنا اليه
امتناع بقاء الاعراض الكرامية طرده في الاجسام فقالوا الوجود الجسم بعد بقاءه لكان عدمه حاله واما ما ذكره وجود
او عدمه الى اخر ما مر من ان الكل باطل فلا يصح عدمه فالتفت اليه من مع جوابه المذكور من ان محصله عندك فلا حاجة الى
اعادتها **في الثالث الاجسام باقية خلا للنظام** فانه ذهب الى انها متجددة انا فانا كالاغراض فيلزم من التعل
منه غير معتد عليه لانه قال باجتماع الاجسام الى المؤثر حال البقاء فتوهم التخلل لانه لا يتوهم بقاءها ومن اصحابنا اى ومن
الاشاعرة من ادى فيه الغزوة الى البديهة قال الامرى نحن نعلم بالضرورة العقلية ان ما شهدناه بالاس من الجبال
الدراسيات والارضين والسموات وموتيرها نشأ من اليوم وكذا نعلم بالاضطرار ان ما فاتنا به بالكلام موعين
من خلقه معه وان اولادنا وورثنا نال ان من الذين كانوا معنا من قبل لا يقال ليس ذلك اى جزمنا ببقاءها ضرورة البقاء
في السنان فانه يشهد باستمرار الاجسام ولا يصلح السان وشهادته بالبقاء للتعود على علمه والوثوق به اذ الاعراض كذا لان السان
شاهد ببقائها وقد علم انها الاشاعرة بانها لا تبقى زمانين بل مكانا امثال تجدد لم يدر كذا السان تغاوتها فحبها امرا واحدا
مستمر اكلت فيقبلون شهادته في الاجسام دون الاعراض قلنا اى لانا نقول لا نسلم ان ذلك الحيز من البقاء لا يتغير
حتى يتغير ما ذكرتموه بل الغزوة العقلية حاصلة بلا شبهة والضرورة البديهي لا يطلب مستنده بل هو ما جزم به جواز الغزوة
مستند تصور العرفين وملاحظة النسبة فان ذكر موضع البديهي المرافق لا وى ومنهم من استدل عليه بانه لو لم يكن الاجسام
باقية لارتفع الموت والحيوة اى لم يكن ان يقال يموت حتى احيى ميت لان محله يجب ان يكون واحدا وعل ذلك
التقدير فالجسم حال حيوته غير الجسم حال مماته فلا يكونان واردين على موضوع واحد ولا يرتفع الشئ والتبر والسود والبيضاء

ونظائر فالى لم يكن القول بالاستحالة اصلا لانها مشروطة باحدا والحل وكل كسر بطل الغزوة العقلية جهة النظام انها لو
ثبت الامتناع عدمها بالبرهان الذي ذكرناه في بقاء الاعراض في امتناع عدمها على تقدير بقاءها والاولى لها التباين
على منشاء من ارباب النظام والكرامية وغيرهم ذلك الدليل لما قام في الاعراض وادعى امتناع بقاءها طرده بالنظام
الاجسام فقال عدم بقاءها ايضا قال الامرى ذلك لانه يثبت على صلبه وهو ان الجواز مركبة من الاعراض حتى ان كانت
الاعراض مختلفة كانت الاجسام مختلفة قال الهندا فانا نذكر الاختلافات في بعض الجوازم كالحا والاريا والغزوة
كما نذكر الاختلاف بين الحرات والبرودة كذلك ولما كان بقاءها صورا وباليا التزم الكرامية انها تتغير حلاها على
اعتقادهم جهة الدليل وقرئ قوم فقالوا لا يخبروا الاعراض بقاء الاجسام وانما فرقوا بين بقاء الاعراض على تقدير بقاءها
عدم الشرط بعد بقاءها مشروطة بالجواز المشروطة بها فبطلت وتخلص ان عدمها بعد بقاءها لا يجوز ان يكون عدم الشرط لان
شرط بقاءها لا يجوز ان يكون عرضا لامتناع التسلسل بل لا يكون ذلك الشرط الا للجواز مع كون مشروطة ببقاء الاعراض في البقاء
يلزم الدور فيظل هذا القسم في الاعراض كسابر الاقسام ثبت انها لو ثبتت الامتناع عدمها كذا جاز ان عدم الضرورة فلا
يكون باقية واما الجواز فيحفظها الله تعالى بعد من يتعاقب خلقها الله فيها فاذا اراد ان يخلق الاجسام لم يخلقها العرفين
فيثبت ببقائها شرط بقاءها ولا محذور فيه وهذا من ذهب الاشاعرة او خلقها عرضا متناهي البقاء وهو الغناء مثلا
فثبت ببقائها وهذا من ذهب المعتزلة فلا يثبت في الاجسام الدليل الدال على امتناع الغناء بعد البقاء فلا يلزم كونها باقية
المعصية الرابع الجواز من عيش على التداخل الى دخول بعضها في بعض اخرى كيف تدر ان في المكان والوضع
ومقدار الحيز ومدة الامتناع ليس محلا لا يتغير كما ذهب اليه المعتزلة من ان الجواز باعتبار وجود واحد للجواز من فيه
كون معنى وتكون باعتبار وجوده الاخر فيلزم بملولتها بالضرورة اذ لو جاز ذلك لى تداخل الجوازم
لما كان كون هذا الجسم المعين اجبا ما كثرته متداخلة وجاز ان يكون الذراع الواحد من اكر باس مثلا الذراع
ير جاز تداخل العالم كله في جوارحه وادخله وجاز ايضا ان تنفصل عنها عوالم متعددة مع بقاءها على عيشتها
وصح العقل بداهته بآباه وقد انفق العقلاء على امتناع التداخل واما النظام فنقول ان جواز والظلال
انه لزوم ذلك فيما صار اليه من ان الجسم المتناهي المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد
لا بد من وقوع التداخل فيما بينها واما انه التزم وقال به من لم يعلم كيف وهو مجر للضرورة
فلا يرتفع عاقل لنفسه وان صح انه قال به كان مكابرا لمقتضى عقله **المعصية الخامس** وجاز
الجواز ووحدة جزم متلازمان كما لا يجوز كون جوازم من جوازم واحد في جزم واحد كما مر فانا لا يجوز
ايضا كون الجوازم الواحدة ان واحد جزمين وهذا صوابه ايضا كالاول وقال بعض الائمة في اثباته لو جاز ذلك
يكن لنا الجسم بان الجسم الحاصل في هذا الجواز غير الجسم الحاصل في الجواز الاخر ايضا لا يبق فرق بين الجسم
الواحد والجسمين وعل ذلك الذي اوردته في اثباته تنبيه على الضرورة بعبارة مختلفة يصور
الطلب في الزمن تصويرا واضحا فان شيئا من ذلك الذي جعله دليلا ليس باوضح من المطلوب
فكيف صح الاستدلال به تنبيه على سبل الجواز باعتبار امتناع اجتماعها في جزم واحد صديق كالمس العوضان باعتبار
امتناع اجتماعهما في محل واحد صديق كما عرفت فيه خلافا بين المتكلمين فصح القاضي من اطلاق اسم الشر

على الجواهر فكانه راعى في التفاضل والتعاقب الضدين على المحل المقوم وذلك غير متصور في الجواهر
بجلاء الاعراض وجون الاستاذ ابو اسحق وهو بحث لفظي عايد الى مجرد الاصطلاح في اطلاق الالفاظ
والكل ان يصطلح في لفظ الضدين على ما يشاء من المعاني او لا يخرج ذلك عن العلم ان الحكماء خلافا قريبا
منه في الصور النوعية كالتأريفة والمانية بل مما صدق ان لا يقال بعضهم نعم وقال آخرون لا وعواضا
بحث لفظي مرجعه الى اشتراط نوار الضدين على موضوع او محمل فان شرط نواردهما على موضوع
لم يكونا ضدين اذ لا موضوع لهما وان اكتفى بالمحل الذي مداهم من الموضوع هما صدقان لتوارد مداهما على
المادة العنصرية والاصطلاح الشهير على الاول المقصود بالسكون ليس من مخلوق عن العرض ومن
اتفق المتكلمون من الاشاعرة على منعه وقالوا كل عرض مع ضده يجب ان يوجد اصداهما في الجسم
وجون بعض الدهرية في الازل وقالوا ان الجواهر كانت خالية في الازل عن جميع اجناس الاعراض
ولم يجوزوا خلوقها فيها لا يزال وهم بعض القائلين بان الاجسام تدعى بذواتها محدثة بصفات
وجون اى خلوق الجسم عن العرض الصالحية من المعتزلة فيما لا يزال فقالوا يجوز فيه خلوق الجسم عن
جميع الاعراض والمعتزلة السابيين تفصيل بالبحر في مهم يجوزونه في غير الالوان والبعداوية يجوزونه
في غير الالوان اما المتكلمون اى الاشاعرة فيمنعهم فيه بناء على ان الاجسام متجانسة عند تتركبها
من الجواهر الافرادية المتماثلة وانما تميز الاجسام بعضها عن بعض بالاعراض الحادثة فيها فلو خلا الجسم عنها
باسرها لم يكن ذلك الجسم شيئا من الاجسام المخصوصة التمييزية عن غير بل كان جسما مطلقا
غير مخصوص ومتعين والمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة انما الموجود في الخارج هو الامور
المتعينة المتماثلة ويرد على هذا الاستدلال انه ربما كان الامتياز ببعض الاعراض فلا يلزم ان
الجسم لا يخلو عن شيء من الاعراض وصدق معا وموافقة النظام في ذلك اى في امتناع الخلو لم
اى للتكلمين امر طاعة في حق الله وان خالفهم في تماثل الاجسام كلفهم في امتناع خلوقها عن
الاعراض بناء ما من مذمبة في تركيب الجسم من العرض وذلك ظاهر لا سترية به ومنهم من اصرح
عليه اى على امتناع الخلو بامتناع خلوه عن الحركة والسكون كما مر وهو ضعيف لان الدعوى
عامة في كل عرض مع ضده وعدا الاحتجاج بالنعيم فيه ورب عرض سوى الحركة والسكون خلوه
الجسم عنه وعن ضده فان الهواء خال عن الالوان والطعوم واصدا دما نهم بصلح ردا على البعداوية
حيث يجوزوا الخلو عن الالوان وعلى الصالحية حيث يجوزوا الخلو عن الجميع فيما لا يزال واما قياس
البعض على البعض فيمكن ما قبل الانصاف بما بعد فاضعف من ذلك الضعيف يعني ان
بعضهم حاول التعيين في الاحتجاج المذكور فقال لما ثبت امتناع الخلو عن الالوان بين امتناعه
عن سائر الاعراض بالقياس عليها وهو فاسد جدا وادخلوا في الامتناع في اصطلاحهم
ارادوا اثبات المدعى فقال اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على امتناع بعد الانصاف وذلك لاجرا
العادية من الله لم يخلو المثل او الضد عند الاشعري وامتناع زوال العرض لا بطريان ضده عند

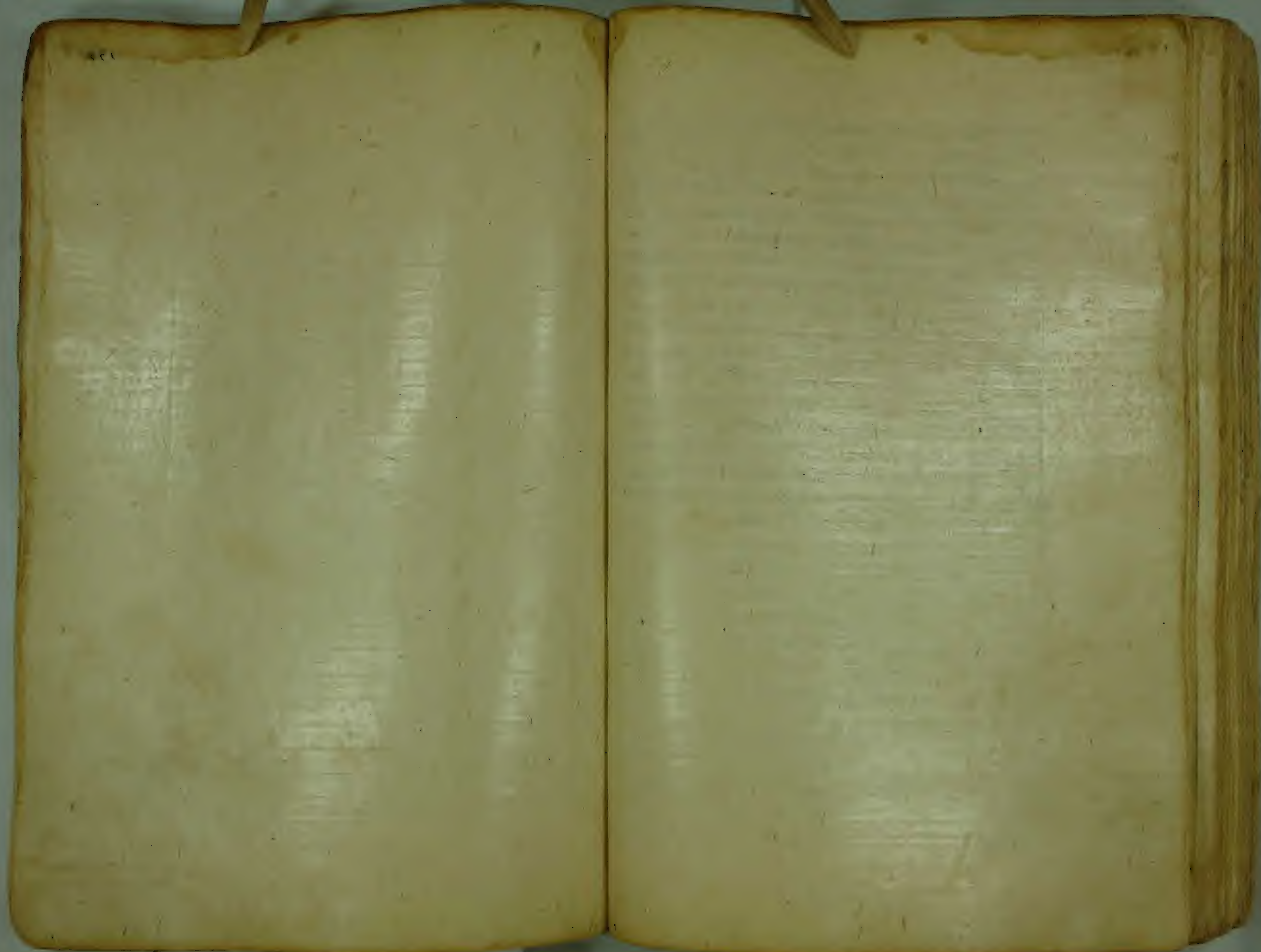
المعتزلة فكذلك يتبع الخلو قبله قياسا عليه وموافقا خال من الجواهر من الله والعارف وانما كانا اضعف من التحسك
بالحركة والسكون لانه ثبت بعضا من المطلوب بخلافه في الجوز الخلو لوجه ثلثة الاول لو لم من وجود
الجوهر وجود العرض لكان الرب ته مضطرا الى احداث العرض عند احداث الجوهر وان شق الاختيار
والجواب ان هذا لازم عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر وامتناع وجود العلم دون الحيوة
وامتناع وجود العلم بالمتصور فيه دون النظر فانكم لا يجوزون انقلاب العلم النظري بصفاته في ضروريها
احصوله بل انظر فيلزم كونه مضطرا الى احداث الجوهر والحيوة والنظر عند احداث الامور الموقوفة عليها
فما عذرهم في صور الالتزام فهو عذرنا في حمل النزاع ولا يخفى عليك ان الالتزام الثالث لانه علة من
سند النظر والعلم المستفاد منه الى قدره العبد وكذا اذ ابدل الثالث بما ذكره الاكبر من لزوم العلم
بالمتصور فيه عند انتفاء الآفات المانعة منه الوجه الثاني ما من معلوم الا يمكن ان يخلق الله به العبد
علمه والعلميات اى المفهومات التي يمكن ان تتعلق العلم بها في غير متناهية لتشميها الواجب
والكمالات والتمتعات فكذلك العلوم المتصلة بها غير متناهية والحاصل من تكل العلوم للعبد
شأنه لاستحالة وجوده لا يتناهى فان اتقى والظاهر ان يقال قد انقضى عنه علوم غير متناهية فكان
يجب على تقدير امتناع الخلو عن العرض وصدق ان يقوم به بارا لكل علم منتف عنه ضده فيلزم قيام
صفات غير متناهية بالعبد وكذا الحال في المقدورات وكذا كبريات وانتم في ما عرفت والجواب ان
المتقى عن العبد هو يتعلق العلم به لا يتناهى من المعلومات وانتهى اى ذلك يتعلق ليس بعرض بل بموابع
اعتبارى وهذا الالتزام الذي ذكرتم انما يلزم من كونه كل معلوم الى علم على حدة وجعل مع ذلك امر موجودا
لانفسه يتعلق الاعتبارى ونحن لا نقول به بل يجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومات متعددة او بغير نفس
التعلق لصفة موجودة واجاب الاستاذ ابو اسحق بناء على اصل من تضاد العلوم المتعددة وان
كانت مختلفة لامتثالته اى بان ضده العلوم المتعينة التي لا تتناهى هو العلم بالحاصل سواء كان متعدد او واحدا
فلا يجوز والزم الاستاذ على اصله امتناع اجتماع علمين مطلقا في محل واحد لكونها متضادتين عن الترتيب
وزعم ان الحل علم محال من القلب غير ما لا يخفى على من علم مطلقا في محل واحد واجاب ابن نورى فقال
المعلومات وان كانت غير متناهية فالانسان لا يقبل الا علوما متناهية لا متناهية وجوده لا يتناهى
مطلقا واذ لم يقبل ما لا يتناهى من العلوم لم يلزم على تقدير خلوه من العلوم التي لا تتناهى ان تنصف
باضداد غير متناهية لان قيام الضد انما يكون بول ما كان المحل قابلا له قال الاكبر من هذا اشد من
جواب الاستاذ قال المصنف وانما يصح هذا الجواب لو امتنع وجود ما لا يتناهى بل لا يمكن امتناع وجوده
كلمه لم يثبت واجيب عنه بان اللازم في انصاف العبد بصفات غير متناهية على سبيل البر وليس
بمستحيل لان الحاصل للعبد في كل وقت مع ما قبل من الاوقات متناهية قطعيا واجاب القاضي الباقلاني بانه
فربكون انتفاء ما انتفى منه من العلوم التي لا تتناهى لضدها موصوفة واحدة مضادة لجميع تكل العلوم المتعينة
والاستحالة في مثل ذلك كالموت والنوم فانها صدق لجميع العلوم على الاطلاق واذا جاز ذلك جاز ايضا ان

جنا وصفه واخره ما عدا العلوم الحاصلة الوجه الثالث الهواء وكذا الماء خال عن اللون المحض كالسواد مثلا
وعنه صفة ايضا اول اللون اصلا وكذا موخال عن الطعوم المتضادة كما مررت الاشياء اليه واللبواب منع عدم
اللون فيه بل لون ما لكنه لا يدرك بصفته او التزام ان الشئ في الهواء والماء امر وجودي وهو محض
اللون المطلق لا عدمه بشيء منهم اي من التكليفين من قال بقول الاعراض الثابت للجوهر على ما جعل في الجبر
للدوران وان اذ وجد التحيز وجد القبول او عدمه والدار على الدائر وقيل للدوران كل منها من الاثر ليس
استناد احدهما الى الآخر اولى من العكس ولحق التوقف لان كل واحد من الطرفين يمكن ولا قاطع في شئ منها والظاهر
المعصم والسابع الابعاد الموجودة متناهية من جميع الجهات سواء كانت تلك الابعاد في ملا كما لا يبعد
القائمة للمادة الجسمية او خلا كما لا يبعد المحرقة عنها ان جاز للظواهر والمرا وان تنامي الابعاد لا تتوقف على امتناع
للظواهر خلا فاللهند فانهم ذهبوا الى انها غير متناهية وانما قلنا بتناهيها لوجوه الاول لو وجد غير متناه
ولومن جهة واحدة قلنا ان فرض من مبداء معين خطا غير متناه وخطا آخر متناهي حيث يوازيه وضع
الاول اي يكون حيث لا يلاقيه اصلا وان اخرج الى غير النهاية ثم عيّل الخط المتناهي بحركته مع ثبات احده في
الذي نوجب من الموازاة ما يلاقى الى جهة اي جهة الخط الغير المتناهي فيسامتة اي يصير حيث يلاقى بالاول
وهو اعني حصول المسامتة بتلك الحركة معلوم ضرورة والمسامتة المذكورة حادثة كونه معدومة حالة
الموازاة المتقدمة عليها فلها اول اوج حادثة كذلك هي اي سامتة اياه بنقطة لان تقاطع الخطين لا يتصور
الا على ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة وانه حال او ما من نقطة يفرض على الخط الذي
فرض غير متناه الا والمسامتة مع ما قبلها اي فوقها من جانب لا تنامي للخط قبل المسامتة معها وذلك لان المسامتة
مع انه نقطة فرض انما يحصل بزاوية مستقيمة الخطين عند الطرف الثابت من الخط المتناهي قاصر الخطين بموعدا
المتناهي مفروضا على وضع الموازاة والارضه بعينه ايضا لكن حال كونه على وضع المسامتة فكان هناك
خطا آخر كان متطابقا عليه فرال بحركته انطباقه مع بقا احده في حاله ويزداد ايضا بان يفرض للخط
المتناهي خارجا من مركز مواز بالغير المتناهي ثم يفرض حركتها حتى يصير مسامتة فحرفت عند مركز الحركة زاوية
مستقيمة الخطين وانما يقبل القسمة الى غير النهاية او قد بينت ان ليس في الشكل التاسع من المقالة الاولى كتابه
ان لكل زاوية مستقيمة الخطين كذا كذا يمكن نصفها خط مستقيم ولا شك ان كل واحد من التصفين زاوية مستقيمة
للخطين مع كل النصف ايضا وهكذا الى ما لا نهاية لان الزاوية المسطحة اعم او كيفية حالة فيم سارية في جهة
واحدة منه فيكون قابلية للانقسام ابد كما تقادير وكلما كانت الزاوية اصغر كانت المسامتة مع النقطة الزاوية
يعني اذا فرض ان نقطة ما هي اول نقطة المسامتة لم يكن تلك النقطة كذا لان المسامتة معها انما تكون عند
زاوية منقسمة الى شعبتين ولا شك ان حدوث نصفها قبل حدوث كلها ونحو حال حدوث النصف فوجد
المسامتة لزوال الموازاة في قطعها وتلك المسامتة مع نقطة فوقها في بلا شبهة فلا يكون النقطة الاولى اول نقطة
المسامتة وهكذا فلا يمكن ان يوجد هناك ما هو اول تلك النقطة وقد بينت في كتاب المسامتة انما يكون بالحركة
في الحركة منقسمة الى جزئين سابقين وجزء لاحق فحال ما يوجد الجزء السابق يكون المسامتة مع نقطة اخرى وهكذا قال

المصن لتخصيصه اي لتخصيص هذا الوجه انه لو وجد غير متناه لا يمكن الفرض اي المفروض المذكور واللازم باطل
لانه مستلزم واما لاستناع المسامتة او لوجود نقطة هي اول نقطة المسامتة او مع ذلك الفرض انما ان يتبع المسامتة
بمواحد الامرين او لا يتبع فجب ان يوجد اول نقطة المسامتة وهو الامر الاخر والاشياء باطلان اما وجود تلك
فلا مر من استحالة واستلزام وجودها في ما لا تنامي ايضا واما استناع المسامتة فلان زوال الموازاة
بالحركة مستلزم وجودها فلا يتصور امتناعها على ذلك الفرض كما لا يخفى ومنهم من يفرض لخط المتناهي والاسامتة
ثم يحركها الى ان صار موازيا قال فلا بد من نقطة هي آخر نقطة المسامتة لانها كانت ثم زالت فتكون لها نهاية لكنه
بط غير متناه سر وسما برهان الموازاة واعتراض عليه بين امكان الفرض اي لانه لو وجد غير متناه
لا يمكن وجوده ونقط آخر متناه يكون الاول او لا وسامتة له بسبب حركته ثانيا او يجوز ان يكون بعضه من
في الازمنة او يكون كل واحد منها مكانا واجتماعها كالحا لاجتماع قيام زو مع عدمه وجاز ان يكون البصر
الغير المتناهي مكانا والفرض متناهي على احد الوجهين ويكون المحل ناشيا منه من البعد الذي لا تنامي او يكون
كلها مكانا ويلزم الخ من اجتماعها وجوابه ان دعوى الضرورة اي نحن نعلم بديهية العقل ان كل واحد من الامر
المفروضه وجموعها ايضا يمكن على تقدير لا تنامي الابعاد فلو كان لا تناميها يمكنه نفس الامر لم يكن هناك
متنح لا بسيط ولا مركب فلا يتصور لزوم محال ولما لمزم على ان المحال هو اللانامي وحين اعلم ان الفروض
بناء الحكم العقل على ان بديهية كالفروض الهندسية مثل تطبيق خط على خط ومقتل خطين خطا وان دائرة تحرك
خط مستقيم مع ثبات احده طرفه الى ان يعود الى وضعه الاول وليس لاحداث ينفع الامكان في ما نحن فيه من قبيل
منه الفروض كما بينت عليه فلا تجب عليه منع المكان على ذلك التعديل وقيل عليه ايضا لا لزوم نقطة هي
اول نقطة المسامتة لعين ما ذكرتم في بطلان التالي اي يستدل به على بطلان الملازمة فيقول اذا تحرك نصف
قطر الكرة كما ذكرتم وجب ان لا يوجد في الخط الذي لا تنامي نقطة هي اول نقطة المسامتة لان المسامتة انما يكون
بزاوية وحركة مستقيمتين فلا يوجد هناك ما هي اول نقطتها لان كل نقطة يفرض كذا كانت المسامتة مع ما فوقها
فلها وللبواب عن هذا اثباتا لزوم ذلك فان المسامتة لها اول كونها حادثة وهو يكون نقطة ضرورية
فالنقطة التي حدثت المسامتة معها ذلك الاول هي ولي نقطتها وليست استناع اللازم في نفسه لا يدل على عدم
ملازمة لموازاة ان يكون اللزوم ايضا متناهي كيف ولو دل على ذلك كما في الاقضية والاستثنائية التي استثنى
منها تقيض التالي واستدل عليه واليه اشار بقوله والاجابة في كل قياس استثنائي ستفي فيه تقيض التالي
وقد جاب ايضا باننا استدللنا على كونها كانت الابعاد غير متناهية وحركتها الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة
فاما ان يوجد اول نقطة المسامتة او لا يوجد وكلها ما يحج بديهيكم وديلتنا وبطلان اعتراضكم بالحكمة كمن يقي
بمنها في سدوا لان ان المسامتة ببعض الزاوية او الحركة قبل المسامتة لاصلة كلها وانما يلزم ذكر
اذا كان بعضها موجودا بالفعل حتى يمكن ان يوجد به مسامتة لكنها مستحالة بالقوة لا بالفعل ولو مع ما ذكرتم
لا متنع حركة نصف قطر الدائرة على قوسها لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها ونصف
الزاوية قبل الحركة بكلها وهكذا بل يتنع الحركة مطلقا فالشبهة انما وقعت وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ووقع

بعض الا فاضل بان ما ذكرناه احكام ومعية الانها صيغة اذ اليوم انما يحكم بها على طاعة من العقل كسائر الهندسيات
فليس لمصر الاله لا بد للسامية لما ذكرته من اول نقطة في اليوم كمن الخط الغير المتناهي لا يتغير في نقطة لا اولية بخلاف
الخط المتناهي وفيه نظر اذ ليس يلزم من حدوث السامية الا ان يكون لها زمان ماول اذ منته وجودها فلا يكون
السامية لما ذكرته مسبوقة بزمان سابق عليه وهذا اللازم لا يستلزم ان يوجد هناك نقطة هي اول نقطة
السامية في اليوم بانه ان نقول للسامية حال الموازاة بل لا يوجد لها من حركة واقعة في زمان فاذا وجدت كانت
السامية حاصلة في كل آن فنحن في ذلك الزمان ونلك الانات المفروضة غير متناهية اي لا تقف عند حد كذا
الساميات المتوحد فيها وكل واحد منها انما هي مع نقطة اخرى فلا تتغير نقطة اولي صف اليوم عند حلول
هذا الا قبل ان يقال لو حدثت الحركة لكان لها اول زمان يوجد فيه ووج فلا بد ان تتغير لها ولساميتها جزا اول
في اليوم كمنه حال لا يقال للسامية انية فلا بد لها من نقطة غير مسبوقة باخرى في اليوم لاننا نقول للسامية الخط
لنقطه انية واما السامية المذكورة اعني سامية الخط فلا تصور وحدتها الا بوجود حركة في زمان كما ذكرنا
فليس هناك سامية الا وهي مسبوقة في اليوم باخرى الى غير النهاية فلا تتغير في نقطة غير مسبوقة ويكون
ان يقال نحن نرعى انه اذا وقع ذلك المفروض في المكان فلا بد ان يتغير فيه نقطة هي اول نقطة السامية او
لا بد هناك من سامية غير مسبوقة باخرى واللازم وجود ساميات غير متناهية العدد بالفضل في زمان
متناهية وهو مع نكس السامية انما هي باول النقطة وكذا ان تحل ذلك الدخ على هذا المعنى بان جعل عين النقطة
في اليوم عيان عن تعيينها في المكان على تقدير وقوعه في المفروض فيه فيندفع النظر عنه وقال بعض فضلا
التاخرين وهو صاحب كتاب الاربعين هذا الدليل مقبول عليكم لولا انه على عدم تنامي الابعاد وان يقال
ان اطول خط نرعى في البعد المتناهي الموجود وهو محور العالم فاذا فرضنا خطا يوازيه ثم يتحرك حتى يساويه على
طرفه والسامية مع النقطة التي فوقه خارج العالم قبل السامية معه كما ذكرتم بعينه فيلزم ان يكون على سمة
نقط لا تتناهي وبعد غير متناهية سرى فيه نكس النقطة وهذا الذي ذكرنا لا يورده وكيف والسامية مع نقطة
لا وجود لها لا يعقل لانه لا يمكن اخراج خط الى خارج او لا خلا بوجوده هناك ولا ملائكة كيف يتصور ملائكة النقطة
معدومة وفيه واليوم الخلف الذي ليساعد العقل لا يخرج به وحقيقته ان اللازم ما ذكرنا نقطة معدومة غير
متناهية في خط معدوم غير متناهية والكلام في تنامي الابعاد الموجودة في الخارج دون الموصومة العرفه
الوجه الثاني وهو عكس الاول انه فرض فيه اول السامية والتقاطع بين الخطتين وثانها الموازاة وعدم
الملاقاة واعية اخر نقط التقاطع وهو الزيادة من قدره ونحقيق له ان الوجه الاول ان نرعى خطين غير متناهيين
ثم نخرجان كما هما ما يطان الى الموازاة فلا بد من الموازاة من ان تخلص احدهما عن الآخر ولا تصور ذلك الا بنقطة هي
نهايتها ويلزم الخلف وموتها فيها على تقدير اللانهاية وقد ذكرنا صاحب التلويحات واشتهر به ان التخلص
وانما نخرج اذ فرض كره من مركزنا خط غير متناهية مقاطع لآخر غير متناهية ايضا فاذا تحركت اكثر فقبل
قام الدوران لا بد ان يعبر الخط الخارج من مركزنا موازنا لآخر فيلزم تناميها وبركان الموازاة على ما مر ماضو
منه نرعى احد الخطين متناهييا ومساويا لآخر ان برامتين السامية والموازاة والتخلص راجعة الى اصل

واحد الوجه الثالث اننا فرض من نقط ما خطين متفرجان كبنا، في مثلث متساوي الاضلاع حيث يكون
البعد بينهما بعدوهاما ذراعا ذراعين وبعدواهما ذراعين وعط من انما البعد بينهما بقدر اذ ذراعين او ذراعين
وغير متساوي الاضلاع واكتفى بالخشية المنسبة له كان الكلام اخبروا ظهوره وحصوله ان يكون الانفرج بينهما
بقدر امتدادهما فاذا مضى الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناهية ايضا بالضرورة واللازم حال لانه محصور
بين حاصرين والمحصور بين حاصرين متناهي لا يكون له نهاية ضرورية وهذا البرهان في الحقيقة
هو الذي سمي به ابن سينا البرهان السلي مع زيادة تخصيص غير عنه القول بالزل واستدعى اليه صاحب
المطارجات وذكر التخصيص هو فرض الانفرج بين الخطين بقدر الامتداد او قد سقط به مؤنات كثيرة
يحتاج اليها في السلي الذي اورد في اشاراته كما بطلع عليها في شرحها واعلم ان هذا الوجه الثالث يول
على بطلان عدم تنامي الابعاد ومن جميع الجهات كما هو مزب للضم ومن وجهين ايضا لاسن جهة واحدة
او لا يمكن فرض الانفرج بقدر الامتداد واليه الاشارة بقول ولو حور مجورا سطوانه غير متناهية في طولها
لم يتم وكذا في ابطالها بخلاف الاولين فانها بطلان لان تنامي الابعاد على الاطلاق الوجه الرابع وهو البرهان
السلي على الاطلاق وقد خصص المصنف تخصيصا شافيا بمفروض ساسي مثلث حرجا من نقطة واحدة
كيف اتفق اي سواء كان الانفرج بقدر الامتداد كما مر تصويروا او ازيد بان يكون الانفرج ذراعين
او اقل من الامتداد ذراعا او انقص كما اذا انقص الى سمة فلا انفرج اليها اي الى الساميتين نسبة محفوظة
بالقاسم بلقا وذلك لان الخطين مسقيان فلا يتباعدان الا على نسق واحدا فاذا امتدحت اذرع مثلا كان
الانفرج ذراعا فاذا امتدحت اذرع ثمانية ذراعا كان الانفرج ذراعين قطعا واذا امتدحت ثلثين كان ثلثة اذرع
وعليه فقس وهذا مع حفظ نسبة الانفرج اليها وهي يكون نسبة الامتداد الاولى اعني العشرة الى الثاني اعني العشرين
نسبة الانفرج الاولى اعني اذرع الى الثاني اعني اذرعين وكذا الحال في نسبة الثالث الى الثاني والرابع الى الثاني
وما بعد فلو دجا اي الساقان الى غير النهاية لكان ثم بعد متناهية موال امتداد الاولى نسبة الى غير المتناهي وهو امتداد
الراسب الى غير النهاية نسبة المتناهي وهو الانفرج الاول الى المتناهي وهو الانفرج بينهما حال فلهما الى غير النهاية ما
مرت ان نسبة الامتداد الى الامتداد ونسبة الانفرج الى الانفرج حفظ لان المتناهي المذكورين حيزه معينة وسجل
فكم بين المتناهي وغير المتناهي لا يقال جاز ان يكون الانفرج لاصل حال الزاوية غير متناهية ايضا لاننا نقول فيلزم
انحصار ما لا تتناهي بين الحاصرين الوجه الخامس انما نقسم حسا على سمة الواحدة ولكن برسا نسبة اقسام متساوية بان
نقسم اول المحيط وايرة الى سبب قطعة متساوية يصل بين النقطة المتقابلة خطوطا متقاطعة على مركز فينقسم الى
اقسام سمة متساوية يحيط بكل قسم منها ضلعان ثم نخرج الاضلاع باسرها الى غير النهاية حتى ينقسم الابعاد
كلها في طولها وعرضها اعني سمة العالم هذه الاقسام ثم نرود في كل قسم فنقول موزع عرضها ما غير متناهية
فيخصه ما لا تتناهي بين حاصرين مما الضلعان المحيطان به واما متناهية كذا الكل متناهية ايضا لانه ضعف المتناهي
الذي هو احد الاقسام بمرت متناهية اي السمة وهذا البرهان السلي بالمرسي كاشفة والنومع البرهان
الذي هو تخصيص السلي لان كل قسم من السمة كمثلث متساوي الاضلاع لا يمكن ان يفرض على ضلعي كل



[Faint, mostly illegible handwritten text in Arabic script, possibly a list or account.]

[Faint, mostly illegible handwritten text in Arabic script, possibly a list or account.]

Handwritten notes in Persian script, likely a library or archival stamp, located in the upper right corner of the page.

Handwritten notes in Arabic script, likely bleed-through from the reverse side of the page.

١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠

[illegible]

لا بد من العلم ان الله تعالى
 لا يترك احد من عباده
 الا يحاسبه على عمله
 كما هو مكتوب في القرآن
 ما كان من احد الا له
 حاسبان
 لا بد من العلم ان الله تعالى
 لا يترك احد من عباده
 الا يحاسبه على عمله
 كما هو مكتوب في القرآن
 ما كان من احد الا له
 حاسبان

١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠

[illegible]

لا بد من ما يثبت تعالى بالضرورة وانما هو متعارف بوجوده خاص هو الباطن بل هو ايد عارض لما يثبت بالضرورة وليس بغيره القدر
الثالث ان وجوده نفس ما يثبت كما هو منسوب اليه والحق ان اوله عليها كما هو منسوب اليه وهو المتكلمين
وانه مساو لوجوده المتكلمات او مخالف وقد تقدم في الامور العامة ما فيه كفاية فلا يخفى للاعادة القصد انما
في تنزيههم ومن الصفات السليمة وفيه معاصد سبعة القصد الاول انه ليس في جهة من الجهات ولا في مكان من
الامكنة وخالف فيه الشبهة وخصصوا بالقول انما كان في جهة من الجهات وليس في جهة من الامكنة بل في جهة من
الجهات لكون الاجسام فيها وموان يكون في جهة من الجهات وليس في جهة من الامكنة بل في جهة من الجهات
عليه الحركة والاتصال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش لا يتحرك بل يتحرك العرش والكرسي
وقالوا انه لا يتحرك على العرش بل يتحرك العرش على الكرسي والكرسي على العرش والكرسي على العرش والكرسي على العرش
يعاين في الدنيا والآخر ومنهم من قال هو محاذ العرش غير محاذ العرش بل في جهة من الجهات وليس في جهة من الامكنة بل في جهة من الجهات
مستأنسة ومنهم من قال ليس كونه في الجهة لكون الاجسام في الجهة والمشارعة مع هذا القابل راجعة الى المظن والاولى
اللفظي متوقف على وجود الشرع لثاني انشأ هذا المظن وجود الاول لو كان الرب تعالى في مكان او جهة لزم تقدم المكان
او الجهة وقد ثبت ان لا تقدم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق من المتكلمين في ان المكان محتاج الى مكانة حيث يستحيل وجوده
بدونه والمكان يستلزم من الممكن في اول الخلق فليس المكان الواجب وجوده في المكان وكلاهما بطا لثاني لكون في مكان
فاما ان يكون في بعض الاضداد او في جميعها وكلاهما بطا لثاني لكون في المكان عند المتكلمين
موتلا الشبهة وتساوي نسبة ان شئت وان الواجب اليها فيكون اختصاصها ببعضها ومن بعض اخر منها في
بلازم ان لا يمكن سناك شخص من خارج او لم يزل الاضداد الى الواجب في حين الذي لا يمكن لانه عند الفيزان
كان سناك شخص خارج واما الثاني وموان يكون في جميع الاضداد فلا يلزم من اطلاق المتكلمين لان بعض الاضداد مشغول
بالاجسام وانه في اطلاق المتكلمين مطلقا بالضرورة وايضا فيلزم على التعديل الثاني في لفظه نقاد ورات العالم تعالى في ذلك
علو الكبر الرابع لو كان متغير المكان جوهرا لاستحال كون الواجب تعالى عرشا واذ كان جوهرا فاما ان لا يتسم اصلا
او يتسم وكلاهما بطا لثاني لكون في جهة من الجهات وليس في جهة من الامكنة بل في جهة من الجهات
وكل جسم مركب وقد مر ان التركيب ينشأ في الوجوب الزاتي وايضا فقد بينا ان كل جسم مركب من اجزاء
وربما يقال لو كان الثاني لو كان الواجب جوهرا لكان جوهرا في جهة من الجهات وليس في جهة من الامكنة بل في جهة من الجهات
قيام العرش الواحد فليكون كل واحد من اجزائه مستقلا بغير واحد من صفات الكمال فليكون تعدد الالهة وهذا المستلزم
يلزم ان الثاني الواحد على قاده وكون احيا كذا يستلزم دليله بالانسان الواحد جريانه فيه وهذا المستلزم الضعيف
جد الجواز قيام الصفات الواحدة بالجميع من حيث مجموع فلا يلزم ما ذكر من المحذور وربما يقال في الثاني لكونه في جهة من الجهات
المكان مساو لثاني المتكلمين في الالهية فليكون في جهة من الجهات وليس في جهة من الامكنة بل في جهة من الجهات
الاستدلال بانه على ما في الواجب على ما في الواجب بالذات وربما يقال لو كان متغير السوا في الاجسام في التغير والاب
من ان في التغير فيلزم التركيب في ذاته وقد علمت من مصدر الكتاب ما فيه وموان لا يشارك والتساوي في العوارض
لا يستلزم التركيب في ذاته في انشأ الجهة والمكان بوجوده في الاول ضرورة العقل اي بدمية تجزم بان كل موجود فيكون

هذا هو القصد من الكلام في هذه المسئلة
والجواب ان الواجب في جهة من الجهات وليس في جهة من الامكنة بل في جهة من الجهات
والجواب ان الواجب في جهة من الجهات وليس في جهة من الامكنة بل في جهة من الجهات
والجواب ان الواجب في جهة من الجهات وليس في جهة من الامكنة بل في جهة من الجهات

او حال فيه فيكون مختصا بجهة او مكان اما اصالة او تبعا والواجب من العزلة العقلية وانا قد حكم اليوم ورثة
وانه غير مقبول فيما ليس محسوسا وربما يستعان في تصور وجوده لاجل اهل بالان الكمال المتكلمين
بين افراده وعلما به فانها موجودة وان ليسا بمتجزئين قطعا اما الله وان فلا لكونه متجزيا لاهل حاله في مقتضى
بعدار معين ووضع مخصوص فلا يطاق انفرادا متباينة المقادير والاضاع فلا يكون مشتركا بينهما واما ان في ذلك
العلم بالالهية الكلية لا يقتضيه بقرار ووضع مخصوص والالم يكن ملما بكل المسئلة الكلية فان قلت ان المشترك
لا بد ان يكون له احدا مخصوصا من عين وبر وظهر وبطن وغيره على اوضاع مختلفة ومقادير متباينة وابعاد
متباينة ولا شك في انه من حيث هو كذلك يكون متجزيا قلت هذا الما لم اذ لم يؤخذ بكل الاعضاء من حيث انها كلية
مشتركة ولا شبهة انها في الاثان الكمال ما هو في ذلك والمخالق وربما يستعان في تصور ولم يقل وربما يستدل عليه بان
الاستدلال بموقوف على وجود الكلي الطبيعي ووجود العلم في الخارج مع انه مختلف في مختلف الاستعمال المكون
فانما يتم مع ذلك الاختلاف الثاني كل موجودين فاما ان يصفوا او ينفصلوا فتعالي الواجب تعالى ان في مقتضى باها
هو متجزئ وان كان مقتضى عنه فذلك الجواب من الخطر ومومن النظر الاول ان من الاحكام الالهية وتوزعت
ان احكامه لا تقبل في غير المحسوسات كلها قد شتبه بالاوليات فيجب انما منها الثالث انه اما داخل العالم او خارج
العالم واولاه في الاخرى والثالث في من العقل وعما يقتضيه بديهته العقل والاولان فيهما المطلوب لانه
متجزئ وفي جهة والواجب لانه لا داخل ولا خارج ومذاخر من عن الموصوم ومن القول الرابع الوجود ينقسم الى قائم بنفسه
وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتجزئ بالذات والقائم بغيره هو المتجزئ تبعا ومتوان الواجب في قائم بنفسه فيكون متجزيا
بذاته والواجب من التفسير فان القائم بنفسه هو المستقنى عن محل يقوم وليس يلزم من هذا كونه متجزيا بذاته والقائم
بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل فلا يلزم منه كونه متجزيا تبعا وقد قال في تقريره ان تقرر الواجب الرابع اجمعا على ان له صفات
صفات قائمة بذاته ومعنى القيام هو التميز تبعا فيكون متجزيا اصلا ويجب بان القيام هو الاخصاص في ذات
كما مر في الاستدلال بالظواهر الموصوفة بالنسبة من الايات والاحاديث في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء بكل
والكلم صفات وان استكبروا فالرب عنده ربك اليه يصعد الكلم الطيب ويرى الملائكة والروح اليه من كل طرف والآن بانهم الله
في ظلمن الغمام استمع من في السماء ان يحسب كلم الارض ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وحشر الزلزال
وسوانه تعالى ينزل الى السماء الدنيا في كل ليلة ونور راية في كل فجوة فيقول من من تاب فاقب عليه من من استغفر فاقب له
وقوله علم الجارية الخرساء ابن الله فاشرفت الى السماء فقرر ولم ينكر وقال انها مؤمنة فالتسوال والتقرير المذكوران
يشتران بالجهة والمكان والجواب انها ظواهر عقلية لا تعارض في البينات الدالة على نفي المكان والجهة كيف هما تعارضان
ولبيان وجب العقل بهما ما يمكن فيقول الظواهر اما اجالا وبغرض تفصيل الى الله تعالى كما هو رأي من وقف على
الا الله وعليه كثر السلف كما روي عن اهل الاسواء معلوم والكسفة جهولة والحيث عنها بدعة واما تفصيل كما هو
في غاية مقبول الاستواء الاستدلال في قوله قد استوى عز وجل على العرش من غير سيف ووم نهرا في العنبرية
بمعنى المظلي والكرام كما يقال فلان قريب من الملك وجاء ربك الى امر واليه يصعد الكلم الطيب الى برتقها فان
الكلم عز من شفع عليه الانتقال ومن في السماء اي حكمه وسلطانه او ملك من ملكته هو كل بالعدل استحقاق عليه

هذا هو القصد من الكلام في هذه المسئلة

والجواب ان الواجب في جهة من الجهات وليس في جهة من الامكنة بل في جهة من الجهات

والجواب ان الواجب في جهة من الجهات وليس في جهة من الامكنة بل في جهة من الجهات

والجواب ان الواجب في جهة من الجهات وليس في جهة من الامكنة بل في جهة من الجهات

هذا هو القصد من الكلام في هذه المسئلة

وكتبهم عند الشان الراسي انهم قد علمت
بشكروا مني في انفس الاوان
فباتوا في انفسهم على انهم قد علمت
من لا يفسد ام لا يفسد

Handwritten text in Arabic script, likely a manuscript or a page from a book. The text is written in a cursive style and is arranged in several lines, some of which are crossed out or written over other text. The ink is dark, and the paper appears aged and slightly discolored.

مدرسة العلوم والادب
الاسلامية
بمدينة القاهرة
الاسلامية

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

كتاب المقدمة للشيخ أبي حنيفة

بعض اجزاء الزمان على بعضها وتعلم ايضا ان بعضه ليس بزمان من وجوده في الزمان والكان تعالى زمانا بل هو
عيان عن امتناع عدده ومتعارف مع الارزمنة ولا القدم عيان عن ان يكون قبل كل زمان وزمانا والامم يستفاد
البارى في ما ذكرناه من انه تعالى ليس زمانيا بسبب العدم وورود ما ورد من الكلام الاذلي بصفة الحافض ولو
والامور المستقلة الواقعة فيها لا يزال بقوله تعالى اننا ارسلنا نوحا وذاك لانه اذ لم يكن زمانا بالذات في ذلك واللبس
صفاته كان نسبة كلامه الاذلي الى جميع الارزمنة على السوية الا ان حكمة تعالى انقضت التعبير عن بعض الامور بصفة
الحافض ومن بعضها بصفة المستقبل فاستدلنا فاستدلنا في حدوث الزمان من انه لو كان قدما لزم كقولنا في
امثال ما ذكرناه ان لا راسا لم يكن واتحاد قبل الاذلي ومنه اسير اراضه لا ينفك عن زمانها اذ انما اذا قلنا كافاه
وجوده في الاذلي فيكون موجودا في الابد وهو موجود الآن لم يتردد ان وجوده واقع في كل الارزمنة بل اردنا ان
نقدار من معها من غير ان يتعلق بها كعلق الزمانيات ومنها ان لو ثبت وجود مجردات عقلية لم يكن زمانا زمانا
ومنها ان اذا لم يكن زمانا لم يكن باقيا في الوجود فلو استقبل فلا يلزم من علمه بالمتغير غير علمه بالثابت وكل اذ لم يكن
فيه الزمان المنقطع والظاهر ان زمانه لا يتغير في كماله فلو تقدم في الوقت الثاني من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا
وفي انهم لا يجوز ان يحل في غير وقت واحد وكل ان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وان قيل الوجود هو الذات والوجود لا يستفاد
عن المحل لانه كل حل في الابد في الحلول من حادثة ويحتمل ان يعرض للمحل الذات ما يجوز ان المحل ان ما بالذات لا يزال بالغير
والافتتاح الابد الى المحل لانه فان الاستغناء عدم الاحتياج ولا واسطه بينهما ولزم مع حادثة الواجب قدم المحل فيلزم
عالمان معا وايضا اذ اهل في شئ فانما المحل ان قبل الانقسام لزم انقسامه وتكرره واعني انما الى اجزائه وهو موطنه والآن وان
لم يقبل الانقسام كما يجوز والغير وكان الواجب احصاء الاشياء بحلولها فيه وايضا فلو حصل في جسم ذاته قابلية للحلول في الاجسام
منها وبغيره فيقولون انهم ليسوا بالجوهر الاخر او المتماثل وانما التخصيص ببعض الاجسام دون بعض للثبات على التماثل فيكون
بعدم حلوله في البقعة والنفاء وان لم يضر من البطان والحق في معرفته بالذات عليه بان من حلوله في الغير يكون حين تباعده
الحل فيلزم من غير متباعدة في جهة وقربا بطناؤه وقد عرفت ضعفه لان الحلول مفقود بالاعتقاد في الغائيات وفي التبعية في التخيير
كيفية وانما يتحقق بصفاته تعالى فانها قائمة بذاته ولا يخرج منها كشيء كما لا يخفى في ذاته وفي غير الجبل صفته وفيه لا يستحال
لا يتصور على الصفات والاما من خواص الزوات لا مطلقا بل الاجسام واعلم ان الخلق في مدين الاصليين مع عدم الخلق
وعلم الحلول طوائف ثلثة الاولى انقسام والكان كلامهم مختطبا وليكن اختلاف في نقله اشار الى ما ينبغي بالمقصود وقال
وضبط مذهبهم انهم ان يقولوا بان اتحاد ذاتها بالجميع او حلول ذاته في اوتول صفته في كل ذلك ما يبداه ان يكون ميسر
او ينفذ فلهذا ستة واما ان يقولوا بشئ من ذلك في ما كان يقال اعطاه الله قدره على الخلق والابجاد او لا لكن خضع له
بالجبر والسموات وسماها ابنا تشرقا وكرا كما حكى ابراهيم عليه السلام ثمانية احتمالات كلها باطله الا الاخر فاستدلوا بالباطل ما
بينما من امتناع الاتحاد والحلول والسابع باطل ما نسبته ان لا مؤثرة في الوجود والاعتدال في سائر الكلام الجاهل واما تفصيل فليعلم
فستكون في فائده الكتب كان في غير هذه الكتب من كل ما في جميع الملل والتخالف في شأن خضعه كقوله بعد تمام الكتاب ان انقسام
على بيان الفرق الاسلامية خوفا من امثال الطائفة النجاشية والفتنة والاسامية من خلافة الشيعة قالوا ان ظهور الزمان في
بالجسماني لا يكون في طرف الشر كاشا طين فانه انما يتصور الشيطان بصورة انسان ليعلم الشر ويكره لسانه في طرف

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
والحمد لله رب العالمين

لا تأكل من ثمره
 ليس ببارئ طاهر
 كونه لا طاهر
 مشعور كما كان
 انتم لا تاكلون
 من ثمره

[illegible]

تبرکات و نیکوئی در این روز

و این کتاب در سال ۱۳۰۲ هجری قمری در شهر تبریز
چاپ شده و به دست آقای دکتر محمد علی
شیرازی در اختیار رسیده است.

45

1/20/2020
1/20/2020
1/20/2020
1/20/2020

١٠
 ١١
 ١٢
 ١٣
 ١٤
 ١٥
 ١٦
 ١٧
 ١٨
 ١٩
 ٢٠
 ٢١
 ٢٢
 ٢٣
 ٢٤
 ٢٥
 ٢٦
 ٢٧
 ٢٨
 ٢٩
 ٣٠
 ٣١
 ٣٢
 ٣٣
 ٣٤
 ٣٥
 ٣٦
 ٣٧
 ٣٨
 ٣٩
 ٤٠
 ٤١
 ٤٢
 ٤٣
 ٤٤
 ٤٥
 ٤٦
 ٤٧
 ٤٨
 ٤٩
 ٥٠
 ٥١
 ٥٢
 ٥٣
 ٥٤
 ٥٥
 ٥٦
 ٥٧
 ٥٨
 ٥٩
 ٦٠
 ٦١
 ٦٢
 ٦٣
 ٦٤
 ٦٥
 ٦٦
 ٦٧
 ٦٨
 ٦٩
 ٧٠
 ٧١
 ٧٢
 ٧٣
 ٧٤
 ٧٥
 ٧٦
 ٧٧
 ٧٨
 ٧٩
 ٨٠
 ٨١
 ٨٢
 ٨٣
 ٨٤
 ٨٥
 ٨٦
 ٨٧
 ٨٨
 ٨٩
 ٩٠
 ٩١
 ٩٢
 ٩٣
 ٩٤
 ٩٥
 ٩٦
 ٩٧
 ٩٨
 ٩٩
 ١٠٠

١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠
 ٢٠١
 ٢٠٢
 ٢٠٣
 ٢٠٤
 ٢٠٥
 ٢٠٦
 ٢٠٧
 ٢٠٨
 ٢٠٩
 ٢١٠
 ٢١١
 ٢١٢
 ٢١٣
 ٢١٤
 ٢١٥
 ٢١٦
 ٢١٧
 ٢١٨
 ٢١٩
 ٢٢٠
 ٢٢١
 ٢٢٢
 ٢٢٣
 ٢٢٤
 ٢٢٥
 ٢٢٦
 ٢٢٧
 ٢٢٨
 ٢٢٩
 ٢٣٠
 ٢٣١
 ٢٣٢
 ٢٣٣
 ٢٣٤
 ٢٣٥
 ٢٣٦
 ٢٣٧
 ٢٣٨
 ٢٣٩
 ٢٤٠
 ٢٤١
 ٢٤٢
 ٢٤٣
 ٢٤٤
 ٢٤٥
 ٢٤٦
 ٢٤٧
 ٢٤٨
 ٢٤٩
 ٢٥٠
 ٢٥١
 ٢٥٢
 ٢٥٣
 ٢٥٤
 ٢٥٥
 ٢٥٦
 ٢٥٧
 ٢٥٨
 ٢٥٩
 ٢٦٠
 ٢٦١
 ٢٦٢
 ٢٦٣
 ٢٦٤
 ٢٦٥
 ٢٦٦
 ٢٦٧
 ٢٦٨
 ٢٦٩
 ٢٧٠
 ٢٧١
 ٢٧٢
 ٢٧٣
 ٢٧٤
 ٢٧٥
 ٢٧٦
 ٢٧٧
 ٢٧٨
 ٢٧٩
 ٢٨٠
 ٢٨١
 ٢٨٢
 ٢٨٣
 ٢٨٤
 ٢٨٥
 ٢٨٦
 ٢٨٧
 ٢٨٨
 ٢٨٩
 ٢٩٠
 ٢٩١
 ٢٩٢
 ٢٩٣
 ٢٩٤
 ٢٩٥
 ٢٩٦
 ٢٩٧
 ٢٩٨
 ٢٩٩
 ٣٠٠
 ٣٠١
 ٣٠٢
 ٣٠٣
 ٣٠٤
 ٣٠٥
 ٣٠٦
 ٣٠٧
 ٣٠٨
 ٣٠٩
 ٣١٠
 ٣١١
 ٣١٢
 ٣١٣
 ٣١٤
 ٣١٥
 ٣١٦
 ٣١٧
 ٣١٨
 ٣١٩
 ٣٢٠
 ٣٢١
 ٣٢٢
 ٣٢٣
 ٣٢٤
 ٣٢٥
 ٣٢٦
 ٣٢٧
 ٣٢٨
 ٣٢٩
 ٣٣٠
 ٣٣١
 ٣٣٢
 ٣٣٣
 ٣٣٤
 ٣٣٥
 ٣٣٦
 ٣٣٧
 ٣٣٨
 ٣٣٩
 ٣٤٠
 ٣٤١
 ٣٤٢
 ٣٤٣
 ٣٤٤
 ٣٤٥
 ٣٤٦
 ٣٤٧
 ٣٤٨
 ٣٤٩
 ٣٥٠
 ٣٥١
 ٣٥٢
 ٣٥٣
 ٣٥٤
 ٣٥٥
 ٣٥٦
 ٣٥٧
 ٣٥٨
 ٣٥٩
 ٣٦٠
 ٣٦١
 ٣٦٢
 ٣٦٣
 ٣٦٤
 ٣٦٥
 ٣٦٦
 ٣٦٧
 ٣٦٨
 ٣٦٩
 ٣٧٠
 ٣٧١
 ٣٧٢
 ٣٧٣
 ٣٧٤
 ٣٧٥
 ٣٧٦
 ٣٧٧
 ٣٧٨
 ٣٧٩
 ٣٨٠
 ٣٨١
 ٣٨٢
 ٣٨٣
 ٣٨٤
 ٣٨٥
 ٣٨٦
 ٣٨٧
 ٣٨٨
 ٣٨٩
 ٣٩٠
 ٣٩١
 ٣٩٢
 ٣٩٣
 ٣٩٤
 ٣٩٥
 ٣٩٦
 ٣٩٧
 ٣٩٨
 ٣٩٩
 ٤٠٠
 ٤٠١
 ٤٠٢
 ٤٠٣
 ٤٠٤
 ٤٠٥
 ٤٠٦
 ٤٠٧
 ٤٠٨
 ٤٠٩
 ٤١٠
 ٤١١
 ٤١٢
 ٤١٣
 ٤١٤
 ٤١٥
 ٤١٦
 ٤١٧
 ٤١٨
 ٤١٩
 ٤٢٠
 ٤٢١
 ٤٢٢
 ٤٢٣
 ٤٢٤
 ٤٢٥
 ٤٢٦
 ٤٢٧
 ٤٢٨
 ٤٢٩
 ٤٣٠
 ٤٣١
 ٤٣٢
 ٤٣٣
 ٤٣٤
 ٤٣٥
 ٤٣٦
 ٤٣٧
 ٤٣٨
 ٤٣٩
 ٤٤٠
 ٤٤١
 ٤٤٢
 ٤٤٣
 ٤٤٤
 ٤٤٥
 ٤٤٦
 ٤٤٧
 ٤٤٨
 ٤٤٩
 ٤٥٠
 ٤٥١
 ٤٥٢
 ٤٥٣
 ٤٥٤
 ٤٥٥
 ٤٥٦
 ٤٥٧
 ٤٥٨
 ٤٥٩
 ٤٦٠
 ٤٦١
 ٤٦٢
 ٤٦٣
 ٤٦٤
 ٤٦٥
 ٤٦٦
 ٤٦٧
 ٤٦٨
 ٤٦٩
 ٤٧٠
 ٤٧١

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

23

تیسری

[illegible]

42

على تقدير كونه موحدا ما ان لا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فما ان لا يستند
وكل حادث الوجود الى مؤثر موجد ويستند فان لم يستند فهو الثاني من كل الامور وان استند فما ان
لا يستند الى قديم وينتهي بان لم ينته فهو الثالث منها لانه اذا استند الى مؤثر لا يكون قديما ولا متناهيا اليه فلا بد
من مشاكل من مؤثرات حادثه بمرتبته مبدئية مع كونها مرتبة بجمعية وموتسيع اتفاقا وان انتهى فلا بد من كل من
قديم يوجب حادثا بلا واسطة من الحوادث دفعا للثبوت في الحوادث سواء كانت مجمعة او متعاقبة فيلزم الرابع
ومما يختلف عن المؤثر الموجب التام ضرورية خلف ذلك الحادث الصادق بلا واسطة عن القديم الذي يوجب
بذاته واما بطلان الدوازم فالاول بالضرورية والثاني بما علمت من ان الممكن للحادث محتاج الى مؤثر والثالث
بما مر من مباحث التمس الرابع بان الموجب التام ما يلزمه اثره وخلف اللازم عن الضرور ثم ما يلزم من الضرور
من فاعل يوجب فان وجود ذلك الحادث منه في وقته ليس اولى من وجوده فيما قبله فيلزم الدليل بان
يرجع الاجتناع الى اثبات حدوث العالم وقد تقدم به المس وان ثبت قلت في اثبات كونه قادرا لو كان الباري
معالى موحدا بالذات لزم قدم الحوادث والتالي بطلانها ظاهر واما بيان الملازمة فهو ان اثر الموجب القديم يجب
ان يكون قديما اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث كماله لم يتوقف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف
ايضا على شرط آخر حادث واما ان لزم التمس في الشرط الحادث متعاقبة واجتماعه وكلاهما مع العلم ان
الاستدلال الذي اشار اليه بقوله وان ثبت قلت انما يتم باحد طريقين الاول ان ثبت حدوث ماسوي ذات
الذات وصفاته اذ لو لا ذلك لما كان وجوده عن الباري على تقدير كونه موحدا قديما مستمرا ليس يحسم ولا يصح في صدور
عنه الحوادث بسبب ارادة المختلفة فلا يلزم من اجاب الباري قدم الحوادث وان ثبت مع ذلك ايضا
لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لانهاية لها بقاء اذ لو جاز ذلك لكان ان يصد عنه مع كونه موحدا حادث
مشر وطبيعة حادثه قايمة بذاته مشروطة بصدفه اخرى ومكذبا لغير النهاية واذا ثبت حدوث ماسوي
ذاته وصفاته وثبت ايضا استحالة قيام الصفات المتعاقبة الى ما لا نهاية له بذاته ثم الاستدلال المذكور
بهذا الطريق لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا بلائس الحوادث فان الصاد عنه بلا شرط او بشرط قديم
قديم قطع لا يتصل بالتحلف عن الموجب التام كما عرفت الثاني من الطريقين ان ثبت في الحادث البيوي انه
لا يستند الى حادث مسبق باخر لا الى نهاية محظوظا استنادا كذا ذكره في كونه وايضا في تقديره هذا الاستناد
جاز ان يكون الباري الاول موحدا مفيض الوجود والحادث البيوي على ما قد تقدمت بواسطة استدلال متعاقبة
مستند الى كل الحركة السردية كما نسب اليه فلا سفة حيث جوز والتمس في الامور المرتبة اذ لم يكن
يجمعه وزعموا ان الحركة الدائمة على الواسطة بين عالمي القدم والحديث فانها ذات جهتين استمرار وجوده
فما عتبار استمراره جاز استناده الى القديم وباعتبار مجرد الحوادث واسطة في صدور الحوادث من المبدأ القديم
واذا لم يكن هذا الاستناد فلو كان الباري موحدا لكان الحادث البيوي المستند اليه بواسطة او بغير واسطة
قدما منف فقدم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا ولما قيل ان يقول في كونه البديع لا يتم ايضا الا
بالطريق الاول اذ لو جاز قديم سوى ذاته وصفاته او جازتها بصفات التي لا تتناهي لم يلزم الامر الرابع عن التحلف

عالم

عن المؤثر التام اما على الاول فانه جاز ان يكون كل القديم مستمرا كما مر وما على الثاني فليجوز استناد الحوادث الى المؤثر
باعتبار حوادث لا تتناهي ليس يلزم على من يدين خلف الامر من مؤثر الموجب التام لان مؤثر اقا
مستمر مع كون الباري موحدا واما غير تمام في المؤثرية لتوقف ثابته على شرط حادثه في غير متناهية قايمة
بذاته وان جازها فكل ما تقدم من المباحث خليف بان يسهل عليك ذلك في بيان الامور المذكورة
اما بيان حدوث ماسوي الله سبحانه فيما مر من السكك العام في صدور العالم مطلقا اعني مسكك الامكان والممكن
الخاص بالاجسام مع ثبوت المجردات واما بيان اشتغال تعاقب الصفات او الحركات او غير النهاية في الباري فليس
اشغالها على الجارية بوجوه كثيرة اقول اما مخرجها من المسئلة بغير منه بقوله الاول انه الذي عليه يتقنون ويثبتون فترى
ان يقال لا يجوز ان يكون قادرا اذ تعلقت القدرة من بعد التقنين والقدور من كتحقيق الجسم بتكليفه ولون
بخصوص مشاؤون ماعداه من الاشكال الى اللون كالمزاجات بلا منزع وداع فيستغنى الممكن عن الماهية لان نسبة ذات
القدرة الى الضدين على السوية كما عرفت في القابل بقا درسته وايضا في باب اثبات العقل اذ يكون في ان يترجى وجود
الممكن بغير عدمه من غير مخرج وايضا يلزم قدم الاثر لان المؤثر يستلزم لثابت التاثير لان الواجب اولى ولا قدرته وتعلقها
فلا يجوز خلف الامر عنه وموطلان اثر القادر حادث اتفاقا وخصوصا على رايكم واما انما فيجب ان تعلقها به في مخرج
من فاعل ومع ذلك المخرج لا يجب الفعل والالزام الاجاب بل كان جازا لوجوده فيجب ايضا فيجب ان تعلقها به في مخرج
في المراتب وتلعب في شأنه ان تعلقها باحد المقدورين كما هو بديها لا بامر خارج وليس محتاج تعلق ارادة المختار بامر
مقدور به الى داخل كما ينبغي في طريق العار ب وقد روي القسطنطين قوله اولا يستغنى الممكن عن الماهية قلنا لا يلزم من تعلق
لا بعد مقدور به على الا بلامرجه وداع ترغى احط في الممكن في حدوثه من غير المخرج المؤثرية او بينها بكون عبيد كما اشار اليه
بقوله وبالمجمل فالشريع الصادر عن مؤثر قادر بلا منزع ان يبادا عية غير المخرج بلامرجه ان بلامرجه ان بلامرجه ان بلامرجه ان بلامرجه
يلزم من جهة جهة الى من جهة الله والحق الثاني انه يرى ان بديهة العقل شامخة باستشاع ان لا يلائم توقف ولكن لم
ينسب الى جهة احد من العقلاء ولا تشهد كذا في باب استماع الاول ومن ثم ترى بها يجوز ووجهها ان تعلقها به
لوانه ونفاهل العقل مع الداعي اولى بالوقوع ولا ينبغي ان يصد الموجب فلا يلزم الاجاب ولا يحتاج ايضا الى من آخر
لكن قد عرفت حقيقة ما مر من ان الاولوية التي لا تنهي الى صدور الممكن من المؤثر قوله
فانما يلزم قدم الاثر قلنا موحدا ما يلزم ذلك في الموجب الذي اذا اقتضى شيئا لانه اقتضاه وانما اذا نسبته الى الامر متساويا واما
القادر الذي هو مؤثر تام فيجوز ان يعلق قدرته بالاجازة ذلك الوقت الذي اوجد الحادث فيه ومن ثم لا يجب
ذلك الوقت فان ضرور العقل تدل على العرف بين القادر والمختار والعلية الموجبة الا يرى ان كل واحد يفرق بين كون الانسان
مختارا في قيامه وقوده وكونه بالحقا بطبيعة فلو توقف فعل المختار على مخرج لم يبق بينه وبين الموجب فرق فان قيل
هذا وجه ثانيا في اثبات الاجاب ونرى ان يقال عندكم ان ارادة الله تعالى وقدرته متعلقة من الازل الى الابد في الحوادث
المعينة والجاهية في وقت معين وان التغيير في صفاته في وجود ذلك الحادث في ذلك الوقت واجب فهو موجب
بالذات لا فاعل بالاختيار الا ان المصاودة في صون السوال فقال اذ كان قدرته متعلقة بهذا الطريق في الازل
على هذا الوجه وهو ان يوجد في وقت معين فانه يجب وجوده في ذلك الوقت في فاعل فيكون بين الموجب والمختار

يقولون

الامر

بينها على تقدير وجوب الفعل في القادر ان لا يطرأ له قلة في النظر عن فعله قدرته يستوي اليه الطرفان ووجوب
هذا الطرف لا وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة به لا وجوب ذلك في الوجوب بالذات ولا يتبعه علة لا تعلق
قدرته بالفعل بل لا من الترك وبالعكس واما الوجوب فانه يتعين تائيدا في احداهما وتنفي في الاخر علة لا وجوب
من هذا ما قد قيل عند تمام المرحلات من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والآلة والمصلحة وزوال
الموانع كلها يجب الفعل والامكان ان يوجد معهما في ولا يوجد احدهما وانما ترجيح الامر في وجوب الفعل فلا
فرق بين الوجوب والقادر في ذلك بل في ان شرطه ان يتاخر في القادر وسريعة الزوال في القدرة فالاولا في التغير
بتصغير اذا كان شرطه ان يتاخر في المؤخر متفصلة عنه واما الذي يكون مبداء لكل ما سواه فان ذاته متغير عليه
التغير كذا في غيره في غير لا يتغير أصلا واجيب عنه من استلزام التغير في القدرة وقدرته وادارته وتاثيره في التغير
على ذلك التعلق وان قيل من ادعى وجوبه ثالث لهم وموانع يقال القدرة تستلزم الوجود والعدم سواء فانه لا
تعلق باحد ما فقط كانت ايجابا لا القدرة والعدم غير متقد وانه لا يمتنع ان يكون الوجود والعدم في طول
و لا يكون الوجود ايضا مقدورا فلا قدرة اصلها قلت لا ان العدم غير متقد ورواه لا يمتنع ان يكون الوجود
مستدلا بغيره كذا ان وجوده مستدال بوجوده وان سلمنا ان العدم لا يمتنع ان يكون الوجود مستدلا به
ثالثا فعل وان لم يشأ لم يفعل لان شأنا فعل العدم فان العدم ليس اثره استغناء للقادر كذا وجوبه بل مع الشك
الذي لا يمتنع شئ من الفعل فلم يوجد الفعل فعلا في ما قيل هو الذي ان شأنا ان يفعل فعل وان شأنا ان لا يفعل
لم يفعل لان استغناء العدم الى شئ من القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فلو لم يكن الوجود في العالم انما هو
على انشأته القدرة كما في غيره ان يكون صفة زائدة على الذات قائمة بها الاولى القدرة القائمة بذاته في تعريف
والا لكانت حادثة فيلزم قيامها بذاته في وقدر بطانة وكانت ايضا واقعة في صداد من الذات بالقدرة
لما هو هذا المقدور من ان الحادث لا يستلزم الوجوب الوجود لا يستلزم الحوادث وموطة اذا كانت واقعة بالقدرة
لزم ان القدرة لا تلو الا في حادثة ايضا او المقدور حدوث القدرة القائمة بذاته فيستدال قدره فيلزم ان
القدرة الى ما لا يتشأن وموانع في الشئ انما هو صفة واحدة واللاستدلال بكل القدرة المتعددة القديمة بناء على
الفرق الاولى الى الذات اما بالقدرة او بالاجاب وكلاهما با ما الاول فلان القديم لا يستدال بالقدرة كما عرف
بما في العدم واما الشئ فلان نسبة الوجوب الى جميع الاعداد سواء فليس صدور البعض عنه اول من صدور البعض
فلو صدرت القدرة العباد عن الوجوب لزم ثبوت قدرته في شئ من الاعداد لا يلزم الترجيح بل لا يلزم كما ذهب اليه
الصفا في مبداء لان وجوده لا يتشأن في مطلقا وقديمتين كل ضعف تساوي نسبة الاعداد بان تقدم من ان عدم
الاولوية في نفس الامر من مبداء لا يقدر بزيادة ضعفه منها بان هذا مبداء لان الواحد هو الوجوب لا يقدر على الا
ويلزم منه في ما عدا القدرة من سائر الصفات اذا تباينت الذات فيها لا يكون بالقدرة والاختيار كما ثبت عليه بل لا يكون
بالاجاب كما اذا صدرت عنه القدرة الواحدة بالاجاب لم يصدر عنه في ذلك وهو خلاف ما ذهب اليه في الصفات
الثالث قدرته في شئ من صفاته الى ليست موصوفة بالاشياء لادانها ولا تعلقا اما في صفات الشئ من حوائج
الكم ولا كنهه او القدرة في شئ من صفاته فيسلب منها الشئ واما تعلقا ففعله ان معنى سلب الشئ من صفاته

ان يكون
القدرة
الاجاب
القدرة
الاجاب
القدرة
الاجاب

ان يكون
القدرة
الاجاب
القدرة
الاجاب
القدرة
الاجاب

ان يكون
القدرة
الاجاب
القدرة
الاجاب
القدرة
الاجاب

ان يكون
القدرة
الاجاب
القدرة
الاجاب
القدرة
الاجاب

ان يكون
القدرة
الاجاب
القدرة
الاجاب
القدرة
الاجاب

الاشياء له ومعنى الشئ ان تعلقها لا يمتنع عند صلاحيها بالاشياء با وراة ذلك المروان فان كان يمتنع بالفعل
متشابهة فمتعلقها كما متشابهة بالفعل واما غير متشابهة بالقوة واما ومن الاحكام ان الشئ يتغير بغيره في الصفات
كلها فلا يتغير في كل واحد من سائر الصفات قديمة وغير متعددة وغير متشابهة في صفته العلم قديمة وواحد وغير متشابهة
في تاييد سلب الشئ وغير متشابهة تعلقا بغيره انشأته الاشياء في تعلقه بالفعل والارادة ايضا كذلك تعلقها
غير متشابهة بالقوة كما في القدرة وعلى هذا نفس واعتبره كل صفة ما يتشابه من الاحكام المتغيرة فلا حاجة الى التكرار
في القدرة صفة زائدة على الذات لما بيننا من انشأته زيادة الصفات على وجه عام وقدره في المعنى على
تغيره في جهات الاول القدرة في الشئ مشترك في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام ولكن المشترك يجب تعلقه بالفعل المشترك
والاشياء بينها سوى كونها قدره فلو كان لا تعلق قدره لم يمتنع لخلق الاجسام لان عدم الصلاحية موجودة
فيها ايضا ويجوز ان التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم فان التعليل في واحد وقد علمت ان يكون الشئ ظلما واخرى
بكونه ههنا الى غير ذلك وكذا صفة الرؤية معللة عندكم بخصيصات الحركات وموالت في انشأته في الصفات
والارادة وعدمه نقول لا يجوز انشأته في القدرة لحدوثه في صفته غير موجود في القدرة القديمة يكون تلك الصفة علمه
لعدم صلاحيتها فلا يتعدى للكم الى القديمة وعدم الوجود ان يدل على عدم الوجود ان عدم وجودها لتلك الصفة
لا يدل على عدم وجودها في نفسها الشئ في القدرة في الشئ من صفته انشأته في صفته في صفته في صفته في صفته
متشابهة ان مثل احدى القدرة التي في الشئ من صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته
من صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته
بعضها فلا يلزم عدم صلاحيتها كما ذكرنا في الصفات في ان قدرته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته
ان المقتضى للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته
الذاتين في كل من المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت
على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه اصل الحق من ان المقدور ليس بشئ وانما هو في صفته في صفته في صفته في صفته
ولا يخصه قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعنويات بوجوه من الوجود خلافا للمعنى في صفته في صفته في صفته في صفته
ان المقدور لا مادة له ولا صور خلافا للكم واللام من صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته
للمعنى فاعين الاعتزال جازان يكون خصوصية بعض المقدورات الثابتة المتغيرة فانه من تعلق القدرة
به وعلى قانون الحكمة جازان يستعد المادة حدوث ممكن دون آخر وعلى التعديرات لا يكون نسبة الذات
الى جميع الممكنات على سواء فيل ولا بد ايضا من تجانس الاجسام لكونها من الجواهر الخروية المتماثلة لخصتها لكون
اختصاص بعضها ببعض الاعراض لا رادة الفاعل المختار في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته
فلا قدرت على اجاب وبعض آخر فيها واعلم ان الحق في هذا الاصل اعني عموم قدرته في جميع الممكنات كلها وموانع
الاصول في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته
في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته
من قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وما تسكوا به في انشأته فقد زعمناه في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته في صفته

ان يكون
القدرة
الاجاب
القدرة
الاجاب
القدرة
الاجاب

فالاول الكواكب المتحركة بركات الاطلاق في المدبرات امر في عالمنا هذا لروان لادوات السفلية والتغيرات
الواقعة في جوف تلك القمر وجودا وعداس مع مواضعها اي مواضع الكواكب في البروج وادراسها بعقها
للاضياء والى السفليات واظهر ما تشاهد من اختلاف الفصول الاربعة وما يجد فيها من الحر والبرد والاعتدال
بواسطة الشمس من سمت الرأس وبعد كنهه وتوسطها فيما بينها وبينها الطوائف في الموايد بالسعادة والنجاة
وللجواب ان الدوران لا يقيد عليه شيئا اذا تحقق التحلف كما في قوائم من اهلها في غاية السعادة والاخر في غاية
الشقاوة ولا يمكن ان يحال ذلك على ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة لان التفاوت بقدر درجة واحد
لا يوجب تغير الاحكام عندهم باتفاق فيما بينهم وسواء اذا قام البرهان على تقسيمه فان البراهين العقلية والنقلية
بان لا يؤثر في الوجود الا الله كيف ونقول لهم ما اثبتوه من الاحكام لا يستلزم لكم على قواعدكم لانكم قد اذعنتم ان
الاطلاق بسيط فاجزا ومساوية في الماهية فلا يمكن جعل درجة حارة او باردة او هارئة وجعل درجة اخرى باردة
او مظلمة او سليمة بلا تحلف وكذا الحال في جعل بعض البروج بيتا لكوكب وبعضها بيتا لكوكب آخر وفي جعل بعض البروج
مشرقا وبعضها وبال الى غير ذلك من الامور التي تدعوها فانها كما على تقديرها في تلك الحركات مضمة ثم نفوذ ونقول ان
ان كان بسيطاً فقدر بطل الاحكام التي يزعمونها كما ذكرناه والابطل علم الهيئة اذ بيناه ان الفكر بسيط فحركته بسيطة
متشابهة في انفسها والحركات المختلفة المتشابهة في الموصوفة منها تقيدها في حركات مختلفة على اوضاع مختلفة متناهية
لكن حركتها لكل منها وحدتها متشابهة في غير مختلف ويلزم منها حركات متخالفه كما عرفت واذا بطلت الهيئة بطلت
الاحكام الجسمية لانهما منسجمة على الهيئة المتخيلة لهم والاطلاق والاحصاف والوقوف ولا راجع فكيف
لها احكام مترتبة عليها الا يقال الاطلاق ان كانت بسيطة في الاجزاء في الماهية فالبروج كوكبية بالتواتر
المتخالف في الطبايع والعنق في تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتخالف في الطبيعة بل كوكبا في الشاكلة
من السيات وبعدها عنها وساتها وبعدها فدار الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع الكواكب السيات
من الثوابت المكونة في البروج لانا نقول البروج كجائدت تعبر عن الفكر الاطلس الذي الكوكب فيه على ايام وان
امكن ان يقال فيه كواكب صغار غير مركبة فمتخلف اثار السيات كجولها في البروج المختلفة الكواكب كمن لم يقل به
احدهم فان تلك البروج المعبرة فيه وان كانت غالية عن الكواكب الا انها تساهلها كواكب متخالفه الطبايع
ومذا القدر كاف لاختلاف الاحكام والاثار طفت تلك الكواكب نزول عن السامية بالمركبة الطبيعية فيلزم
ان تنتقل الاحوال من بروج الى اخر وهو بطء عندكم ثم انا نقول اختصاص كل كوكب بجزء معين من اجزاء الفكر
ببطل باطل الاطلاق اذ لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلا مرجع وعلى هذا فيعود الاشكال اعني بطلان الهيئة المتخيلة
وما يترتب عليه من بطلان الاحكام الفخرية الثالثة التنوية ومنهم المجوس فانهم قالوا انه تعالى لا يدر على الشر
والا لكان جزا وخريرا معا فلو كان شيئا كاليهين كما نرخصه وللجواب انا نلزمه ان الثاني فانه تعالى خالق للجزات
والشرور كلها وانما لا يطلق لفظ الشر عليه كما لا يطلق لفظ خالق القدوة والحقاير برجع كونه خالقا
لها لا احد الامر من ان لا يكون الشر غالبا في فعله كما يقال فلان شريرا في ذلك مقتضى حقيقة اي
طبيعته والغالب على غيره اى دابة وعادة واما عدم التوقيف من الشرع واستثناء الله تعالى من توقيفه

لا يستلزم في
بجانبه

بالقول في التسمية
في الكواكب والاشياء
وذلك ان كل واحد من
الاشياء له اسم خاص
بجانب اسم الجنس
والاشياء

الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا يقدرون على الفعل لانهم يعلمون سيرة وادبهم وادبهم وادبهم وادبهم
وللجواب انه لا يوجب بالنسبة اليه فان الكل ملكه فلان يتصرف فيه على ان وجهه اراوه وان سلكه الفعل القياس اليه
فما يثبت عدم الفعل لوجود الصارف عنه وهو القبح وذلك لان القبح عليه الفرقه الخامسة ابو القاسم
البلخي ومتابعوه قالوا لا يقدرون على فعل العدل لانه اعطاهم مشيئة على مصلية او معصية مشيئة على مفسدة او
سعة خال عنها او مشيئة على مفسدة وبينها والكل منتهى للجواب ان ما ذكرناه من صفات الافعال
اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة اليها وحدودها وجب تقديرنا وواعينا واما فعله تعالى فله من الاعتبارات
فما زان يصدر عنه تعالى فعل العدل بغير رادع وانما كان الاختلاف بالعارض لا في الثابت في الماهية وما كان ليعاين
ان يقول مصدر عنه تعالى فعل العدل لانه ان يشيئ على مصلية او مفسدة او يخلو عنها على التقدير يكون مصفا بشيئ
من الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله ومما في ذلك المثل الصا در عنه تعالى عن العرش سائر افعال المزمعة عن
الاعراض فلا يوجب ان يقال متشاك مصلية او مفسدة ولا يلزم من عدم ثبوت العرش في العبد انما يلزم ذلك اذا كان الفعل
من شأنه ان يشيئ فعل العرش لانه تعالى عن ذلك الفسدة الساسية لحياته قالوا لا يقدرون على فعل العدل بغير
التامع وهو انه لو اراد الله تعالى ان يفسد افعال العبد بوجوه فيه واراد العبد عدمه من لزم ما وقعهما فيجمع النقيضان او لا
وقعهما فيرفع النقيضان او وقعهما فلا قول للآلة على مراد والمقدور خلافه لا يقال يقع مقدور الله تعالى لان قدرته
اعم من قدرة العبد فلا يتصور بينهما متساوية كما يتصور في قدرتي الكهين لانا نقول معنى كون قدرته اعم من قدرته بغير هذا
المقدور ولا اشبه في هذا المقدور فيها في هذا المقدور وسواء فيهما وان فيه وللجواب انه مبني على تأثير القدرة
لما ذكرناه وقد بينا بطلانه فراجع ما تقدم وعلى تقدير تأثيره فانها في هذا المقدور ومنه على اليد اقدر على
العبد فتأثير قدرته فيه يمنع من تأثير قدرته العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية نعم ثبت فيه نوع غير ذلك
ينافي الالوهية وكون العبدية المقصود الثالث في علمه وفيه بيان الحق الاول في اجابته وهو متحقق
عليه بيننا وبين الحكماء وانما افاده شروفا من قدام الفلاسفة لا يعجبنا بهم وسنذكر من السلك في اجابته
عالم مختلف اما المتكلمون فلم يسلكوا الا في ان فعله تعالى متحقق في كل حال من وجوه الخلال ومشتغل على كل حال
متكبر وكل من فعله متحقق في كل حال من وجوه الخلال من طرق الافاق والانس وتامل ارتباط ط
العلويات بالسفليات سيما اذا تأمل في الحيوانيات وما يندرج اليه من مصايفها واعطيت من الآلات
النسبية اليها ويعين على ذلك علم التشريح ومناخ خلقه الانسان واعطاه اليه قدرته من علم المجدرات
واما الثمار ومما من كان فعله متققا كان عالما ضروري وثبته عليه ان من راي خطا حسنا يفتن القاطن
عبدية رشيقة تدل على معان وقبحة موبقة علم بالهرون ان كاتبة عالم وكذلك من سمع خطا باسما متساويا
للقام من شخص يظن ان لا يجوز له عالم فان قيل المتفق كارت به المواقف المصلحة من وجوه الوجوه ثم ان فعله
تعالى متقق اذ لا شيء من مخرجات العالم ومركباته الا لا يستلزم على فساد كل متضمن خلا ولا يمكن تصور على
وجه الكل ما هو عليه والمواقف المصلحة من بعض الوجوه فلا يرد على العالم اذ ما من اثر الا يمكن ان ينتفع به منتفع
سواء كان مؤثرا عالما ولا محارق النار وتبدي الماء او امرا ثانيا فينته كاتما وهو كيف يدل على علم الفاعل ونقول ايضا

بالقول في التسمية
في الكواكب والاشياء
وذلك ان كل واحد من
الاشياء له اسم خاص
بجانب اسم الجنس
والاشياء

انه اي وليك على اثبات علمه منقول بفعل الفعل لتلك البيوت المستوسمة التسمية بلا فخر جار ومسطر واختيارا
 للسكس لانا دس من الشان والمربع والمخس ولا يقع فيها المدين المستدات فروع كما يقع بين الدورات
 واما ما من الشان وهذا الذي ذكرناه لا يعرف الا للزائق من اهل الهندسة وكذلك العكسوت بين تلك البيوت
 ويجعلها سوتين ولحمية على تناسب مندرسي بالآلة مع انه لا علم لها بما يصدر عنها وما يتصف من الحكم والجواب من الاول
 ان المراد بالمتقن ما تأسس من الصنع القريب والقرين العجيب الذي يجبر فيه العقول ولا يهتدي الى كمال ما فيه من
 المصانع والمنافع ولا شك في دلالة على علم المصانع ويوصفها ما ذكرناه في مثال الكتابة والخطاب اذ لا يترط في الالة
 على العلم خلوها من كل خلل واشتمال على كل كمال حتى لو كان ان يكتب من شئ او يتكلم بافصح منه يدل على علم والجواب عن الثاني
 ان الالة لا تعلم علم الفعل والعكسوت بما يفعله لجواز ان يخلق الله فيها علما يدرك الفعل الصادر عنها او يعلمها ما لا تعلم
 ما هو مبني لتلك الفعل والمسكن الثاني انه قد قادرا على كل قادر عام وكل قادر فهو عالم لان القادر هو الذي يفعل بالقصد والاشارة
 ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالفعال كون كل قادر عالم اذ قد يصور عن السليم والخالق مع كونها قادرين منذ الخلق
 وكثير من الاشياء فعل قليل يتقن اشياها واذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه ان حكم الشيء حكم مثله ولا يجزى بالعلة
 والكثير لا يتناول الالة الملائمة اذ الفرق قارعة فانها تجوز صدور قليل من التقن عن قادر غير عالم ولا يجوز صدور
 كثير عنه واما من جعل النعم منقدر القدرة فالسؤال ساقط عنه واما الحكماء علمه في اثبات علمه ايضا مسلكا الاول
 انه مجرد اي ليس بحكم ولا جانيا كحكمة التزيينات وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات وقدرتها فيما سلف
 على المقدور ما كان الشان انه يفعل ذاته واد اعقل ذاته عقل ما عداها اما الاول فلان التعقل حضور المادية المجردة عن
 العاقل المادية للشي المجردة النعم بذاته وهو حاصل في ذاته لان ذاته مجردة غير غايبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما
 الثاني فلانه مبدا لا يساويه الى جميعه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعله يوجب العلم بالمحلول فيكون عالما بذاته والجميع
 معلولاته ويرد على المسلك الاول مع الكبرى الغالبة بان كل مجرد عاقل للنفوس والكلية وبرائة الذي يتكلم به
 قمر منصف ويرد على المسلك الثاني ان الالة ان التعقل ما ذكرتم وتعرفه بذلك لا يوجب الجزم بان حقيقته ذلك
 ما يقع عليه بان اذ اثباته انهم يعنون بالتعقل ذلك المعنى الذي عرفوه به ولكن من اين لهم ان الشان التي فيه كان
 انفسا وتسمية العلم حقيقته وكل الذي ذكرناه لا يرد له من دليل سلما له اي سلما ان حقيقته العلم ما ذكرناه من علمه لا
 يجوز ان يشرط فيه التغير بين الحاضر وما هو متغيرين فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشتراط ذلك في اللواس فانها
 لا تترك انفسها مع كونها حاضرة عند تغير غايبة منها سلما له اي عدم اشتراط التغير بين العلم بالعله يوجب
 العلم بالمحلول والالزم من العلم بالشي العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لانه اذا علم الشيء علم لازمه القريب الذي
 هو معلوله واذا علمها علم البعيد ايضا لانه معلولها يقع يلزم ذلك اذا علم الشيء الذي مدعاه وعلم انه علم الى الشيء
 الآخر الذي هو معلول وعلم انه موجود وعلم يلزم من وجود العلة وجود المعلول فيعلم وجود المعلول فطعا لكن
 ما ذكرتم يدل على انه عالم بذاته العلة التي هي ذاته الحاضرة عند ولا يدل على شئ من المعلوم الاخر فانه قلنا ان ذلك كله حاصل
 حتى يتم مطلوبكم بتب مسلكا للشك في غير ان العلم بالجزئيات كما يفيد ان العلم بالكليات وذلك لان الجزئيات
 الكليات صاورة عن علمه الحق الاتقان ومقدور فيكون في العلم بها واما مسلكا للكماء فلا يوجب ان العلم الكليات لان العلم

[illegible]

مجلس ۱۰۰

الصفحة

كتاب المسح على السجودات والاضطجاع
 بالبركات من مؤلفات العلامة
 من علماء الهند في القرن الثامن عشر
 على يد العلامة
 على يد العلامة
 في دار الكتب
 في دار الكتب

المعقول والمنقول اما المعقول فبما ان الاول الامر والآخر لا يزل ولا يمتدح فيه سقم فكيف يتصور ثبوته في الدنيا
الشأن لو كان كلامه قديما لا استوى نسبته الى جميع المتعلقات لان يكون كالعلم ان تعلقه بتعلقه يكون لقائه وكان
عليه يتعلق بجميع ما يتعلق به كذا كلامه يتعلق بكل ما يتعلق به ولما كان ليس والحق بالشيء في كل فعل ان يورثه وان
يتمنى عنه فيلزم تعلق امره ونهيه بالافعال كلها فيكون كل فعل ما يورثه وفيها عنه معان في قد وقع في بعض الشئ كالعلم
القدر وهو موهوم القام فان القدر في امره فيها بعد لا يجب تعلقه بكل ما يتعلق به بخلاف العلم والجواب ان الاول
ان ذلك السقف الذي ادعيه واما في اللفظ واما كلام النفس فلا سقم فيه كطقت التظلم ان سئل ويرد عليه ان ما يجله
أخذناه باطنه وهو العزم على الطلب وتكميله وهو ممكن وليس سقم واما نفس الطلب فلا شك ان كونه سهيا قبل موافقه
لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء والجواب عن الثاني ان الشيء القديم الصالح للامور المتعددة قد يتعلق
من تلك الامور دون بعض القدر القديمة فانها تتعلق ببعض المقدورات وهو ما تعلقت الارادة فيها دون بعض
فان قيل يخص القدر هو الارادة فلا بد ان الكلام ايضا من مخصص ويعود الكلام اليه ويلزم التسلسل خلق الكلام
ببعض دون بعض يتعلق الارادة لقائها ببعض ما يتعلق به دون بعض فلا تس على امره اما المنقول فوجوده الاخر ان
ذكره لقوله ثم وهذا ذكر مبارك وقوله وانما ذكر كرك ولقوله ثم وقوله ثم وقوله ثم وقوله ثم وقوله ثم وقوله ثم
من ذكر من الرحمن محدث فانها يدان على ان الذكر محدث فيكون القرآن محدثا الثاني قوله ثم انما قوله اذ ارادنا
ان نقول له كن فيكون اذ دعاه اذ اردنا شيئا قلنا له كن فيكون قوله كن وهو قسم كلامه متاخر عن الارادة
الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء ويكون حاصلا قبل كون الشيء اى وجوده بقرينة الغاء الدالة على الترتيب
بلا مهلة وكلاما يوجب الحروف ما يتاخر عن الارادة في الحادثة في المستقبل فلان المتأخر عن الشيء يوجب الحروف
خصوصا اذا كان ذلك الشيء حادثا واقعا في المستقبل واما التقدم على الحائرين الحادث بعد سيرة فظاهر ايضا
دلالة على الحروف الثالث قوله ثم واذا قال بكل اللامكية واذا ظفر في مان ماض فيكون قول الواقع في هذا الكفر
مختصان مان معين والمختص بزمان معين حادث الرابع كتاب احكام آياته ثم فصلت فانه يدل على ان القرآن
مركب من الآيات التي من اجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله انما انزلناه فخرنا عربيا يدل على ان كلام الله قد يكون
عربيا تارة وخبريا اخرى فيكون متغيرا وذكر دليل حدوثه في الساس حتى يسمع كلام الله فانه يدل على ان كلامه متغير
فيكون حادثا لان المجموع لا يكون الا حقا وصوتا الساكن الى اى القرآن معراجا واجب مقارنته اى مقارنة
الموجود في حق يكون مقدم بقا للمدعى في دعواه فيكون حادثا مع حدوثها والاى وان لم يكن مقارنتها احادها
مقابل يكون قديما سابقا عليها فلا اختصاص لزمانه بل هو الذي تصدق به السامع انه اعلى القرآن موضوع في آياته
وتشريع وذكر يوجب حدوثه لا استحالته لا انتقاله والتشريع على صفاته القديمة القائمة بذاته به التام في قوله عليه
الصلوة والسلام في دعائه يارب القرآن العظيم ويارب له وليس فالقرآن مروب كلاما وبهضاه والمروب محدث
اتفاق التاسع انه ثم اخبر بلفظ الحاضر في اننا انزلنا ولا شك انه لا انزال ولا ارسال في الازل فلو كان كلامه قديما لكان
كذا لانه انما بالواقع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض في العيان الى الازل الهاشمية التسع حق باجماع الامة وواقع في القرآن
ومورث في اوانها ولا شيء يتصور منها في القديم لان ما ثبت قديمه متغيرا والاعام الرازي جعل مدين الوجهين في

الرابعين من الاول الى الحقولة ولحق الانسان المحض والجواب عن الوجوه العشرة انما يدل على حدوث النطق كما
يحيى على التأمل وهو غير المتنازع فيه كما حققه تيسر كلامه به واحده عندنا في اللغة القديمة من انها لو تحدثت
لاستندت الى الذات اما بالاختيار او بالاجاب ونجا باطلاق اما الاول فلان القديم لا يستند الى المختار واما الثاني
فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء قيلزم وجود قدر لا يستغنى في اما انقسامه الى الامر والنهي والجزء واكتفاءهم
والنكر فانما هو بسبب التعلق فذكر الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ على وجه مخصوص يكون جزوا باعتبار تعلقه
بشئ آخر او على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال في البوقاي وقيل في كلامه من ان المقام المذكورة وقال ابن سحر
الاشاعة وهو في الازل صادر وليس تصفا بشئ من تلك الخسة وانما هي واحدة فيما لا يزال واورد عليه انها انواع فلا
يوجد واما ان الجنس لا يوجد الا في حق شئ من انواعه والجواب منع وكذا في انواعه فحصل بسبب التعلق بين
انها ليست انواعا حقيقية كما متى يلزم ما ذكرتم بل هي انواع اعتبارية تحصل بسبب تعلقها بالاشياء في زمان وجود بعضها
بوجودها ومعها ايضا فليس كلام ابن سحر بعيدا عما توهمه فخرج على ثبوت الكلام به به وسواء منع عليه الكذب
اتفاقا ما عند المحققين فلهذا من الاول انه اي الكذب في الكلام الذي موعدهم من قبل الافعال دون الصفات
فبيع وموجبنا لا ينفع البيع وموجبنا على اصلهم في اثبات حكم العقل من الافعال فيجب ما يتبعه الى الله فيستوفى
بطبقة الثاني انه مناف لمصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق به في اخباره بالتواب
والعقاب وسائر ما خبر به من احوال الآخرة والاولى في ذلك ففات مصداق لا تعصى الاصل واجب عليه تعالى
عندهم فلا يجوز اخلاعه به والجواب منع وجوب الاصل اذ لا يجب عليه شئ اصلا بل هو متعال عن تلك قطعا وانما منع
الكذب عليه عندنا ثلثتا وجه الاول انه نقص في النفس على الله تعالى حال اجماعا وايضا فيلزم على تقدير ان يقع الكذب
في كلامه ان يكون حينئذ في بعض الاوقات اغنى وقت صدقنا في كلامنا وهذا الوجه ما نأيد على ان الكلام
النفس الذي هو صفة قايمة بذاته يكون صادقا والالزام النقصان في صفة به مع كمال صفاته ولا يدل على صدقه
في الزمان والكمالات التي تخلتها في جسم والى على معان مقصودة وما كان لها ان يقول خلق الكاذب ايضا تنقذ في فعله
فيعود المحذور بعينه اشار الى دفعه بقوله واعلم انكم لم تظلم في فرق بين النفس والفعل وبين الفعل العقلي وبين النفس
في الافعال هو الفعل العقلي بعينه فيها وانما تختلف العبارة دون المعنى فاهمنا بالمتكبر في المعنى العقلي كيف
يتكلمون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي يلزم ان النفس في افعالها انما لو انصف بالكذب لكان كونه
قديما اذ لا يقوم الحادوث بذاته فيلزم ان يصدق الصدق المقابل لذلك الكذب ولا جاز زوال ذلك الكذب وهو
مع فان حابست قد صحت عدمه واللازم وتكلموا متناع الصدق عليه بطا فانما فعل بالضرورة ان في كلامنا
امكن ان يخبر عنه على ما هو عليه وهذا الوجه الثاني ايضا ما يدل على كون الكلام النفس صدقا لانه القديم واما ان العبارة
الدالة على الكلام النفس لا دلالة له على صدقه لانها حادثة فيجوز زوالها مجرد وث الصدق الذي يقابلها مع ان الامر عندنا هو
بيان صدقها الثالث وعليه الاعتقاد وصحته ودلالة على الصدق في الكلام النفس اللفظي ما جرت العادة على ان عليه وسلم
يكون صادقا في كلامه كله وذكر ابن خلدون عليه السلام بصدق يعجز بالضرورة من الدين فلا حاجة الى بيان اسفاده وصحته ولا
لا يبين ذلك بل يقول في دلائل ان النبيا عليه السلام كونه صادقا كما تواتر عنهم كونه متكلما فان قيل صدقنا ليس علم

[illegible]

انما يعلم تصديقهم تعالى له وانما يدل تصديقهم اياه على الصدوق اي صدوق النبي الذي لا ينقض عليه الكذب ووجه ان يكون كلامه صدوقا
فصدوق النبي لا يعرف بصدوق الله تعالى له ولو اذ اثبت صدوقه بصدوق النبي علم كما فعلتم قلنا الصدوق بالفتح كما هو
تصديق فحق لا قول ولا تعاملا على التصديق والالة عادة لا ينطبق اليها شبهة كما يستحق عليه واعلم ان المحقق مقالة مفردة في
تحقيق كلام الله به على وفق ما اشار اليه في خطبة الكتاب ومحصلها ان لفظ الحق يطلق عادة على مدلول اللفظ واخرى على الامر
الغايي بالغير فالحق الاشهر ما قاله الكلام هو الحق بنفسه منهم الاصاب مشاهد مراد مدلول اللفظ وحده وهو القوم من زمانا
العبادات فانما تنس كلاما على زوال الالتماس على ما هو كلام حقيقي حتى هو ايمان الالتماس خاصة على من عليه ايضا كذا ينس كلامه
حقيقة وسواء الذي فهو من كلام الشيخ لا يوازيه كثره فاسد كعدم كثره كذا من انكر كلامه ما بين فحق المحقق مع انه علم من
الذين هم من كلام الله به حقيقة وكعدم المعارضه والتخذي بكلام الله به الحقيقة وكعدم كون المقروء والمحمول كلاما حقيقيا
الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به الحق الثاني فيكون الكلام النفسي
عن امر اشياء ملا لفظ والحق جميعا قايما بآيات الله به وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالاسن محفوظ في الصدور
وموغل في الكتبة والقراءة والحفظ الخاصة وما يقال من ان لا وف والا فاعلم ان مرتبة متعاقبة فيجوز ان يكون الترتيب العام
في التلخيص سبب عدم مساعلة الآلة فالتلخيص حادث والادلة الدالة على حدوثه يجب حملها على ضرورة دون صدق
المحمول في بيان الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه من آثار والاشياء الالهية يعرف بعد التلخيص حقيقة ثم
كلامه وهذا الحق لكلام الشيخ ما اختلفنا في كثره المستفيضة في الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاطعام
الطاهرة المتصورة الى قواعد الحلة المعصية والخاصة في صفات اشياء فيها وفيه مقدمة وسائر اخرى عشرة
فالمقدمة هي ان الله تعالى له حقيقة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرنا من الصفات السبع التي هي الخلق والعلم والقوة و
الارادة والسبح والبقية فلهذه الصفات التي هي صفات الله تعالى له حقيقة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرنا من الصفات السبع التي هي الخلق والعلم والقوة و
صفته كما مر من ان عدم الدليل عندك لا ينفي وعده في نفس الامر وان سلم كما يفكر ايضا لان الصفات والمزوم لا يستلزم
اشياء لازمة وعندهم من زاد على ذلك فاستدل على انهما بان قال نحن مكلفون بحال المعرفة وانما يحصل بعرفته شيء
صفاته فلو كان له صفة غير ما ذكرنا فالكفا لا يفرقها بل لا يفرقها لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال
والتميز عن الصفات بل لا يدل شي منها على صفة زائدة على ما ذكرنا وجواب منع التكليف بحال معرفة او صدق اي
التكليف بقدر وسعنا نحن مكلفون بان نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبي على العلم به لا بعرفه صفات
اخرى او بان نقول سلمنا تكليفنا بحال معرفة كمن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل لا يعرفه معرفة
كاملة بعرفتهم كالا نبياء والكاملين من اتباعهم دون بعضهم ومولاه وان كان فاعلم الاكثرين ولكن
لاستحالة كثرة التماثلين بسبب ترك التكليف من حال معرفته وان ثبت بعض من التكليف صفات اخرى سائما تلك
السائل الاحدى عشرة الاولى البقاء المتقوا على انه باق كمن اختلفوا ان يكون صفة ثبوتية زائدة على ما اشار اليه بقوله النبي
الشيخ ابو الحسن وابناءه وجمهور معتزلة بغداد بصفة وجودية زائدة على الوجود او الوجود متحقق ونه اي دون البقاء
كما في اول الحدود بل يتجدد بعد بقاء البقاء واجيب عنه بأنه متوقف من الحدود فانه غير الوجود المتحقق الوجود
بعد الحدود يعني ان البقاء حصل بعد ما لم يكن الحدود زال بعد ان كان لانه لا يلزم من عدم الوجود عند الشيخ

والكلام

في صفات الله تعالى له حقيقة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرنا من الصفات السبع التي هي الخلق والعلم والقوة و
الارادة والسبح والبقية فلهذه الصفات التي هي صفات الله تعالى له حقيقة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرنا من الصفات السبع التي هي الخلق والعلم والقوة و
صفته كما مر من ان عدم الدليل عندك لا ينفي وعده في نفس الامر وان سلم كما يفكر ايضا لان الصفات والمزوم لا يستلزم
اشياء لازمة وعندهم من زاد على ذلك فاستدل على انهما بان قال نحن مكلفون بحال المعرفة وانما يحصل بعرفته شيء
صفاته فلو كان له صفة غير ما ذكرنا فالكفا لا يفرقها بل لا يفرقها لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال
والتميز عن الصفات بل لا يدل شي منها على صفة زائدة على ما ذكرنا وجواب منع التكليف بحال معرفة او صدق اي
التكليف بقدر وسعنا نحن مكلفون بان نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبي على العلم به لا بعرفه صفات
اخرى او بان نقول سلمنا تكليفنا بحال معرفة كمن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل لا يعرفه معرفة
كاملة بعرفتهم كالا نبياء والكاملين من اتباعهم دون بعضهم ومولاه وان كان فاعلم الاكثرين ولكن
لاستحالة كثرة التماثلين بسبب ترك التكليف من حال معرفته وان ثبت بعض من التكليف صفات اخرى سائما تلك
السائل الاحدى عشرة الاولى البقاء المتقوا على انه باق كمن اختلفوا ان يكون صفة ثبوتية زائدة على ما اشار اليه بقوله النبي
الشيخ ابو الحسن وابناءه وجمهور معتزلة بغداد بصفة وجودية زائدة على الوجود او الوجود متحقق ونه اي دون البقاء
كما في اول الحدود بل يتجدد بعد بقاء البقاء واجيب عنه بأنه متوقف من الحدود فانه غير الوجود المتحقق الوجود
بعد الحدود يعني ان البقاء حصل بعد ما لم يكن الحدود زال بعد ان كان لانه لا يلزم من عدم الوجود عند الشيخ

الوجود به فلو دل ذلك الذي ذكره توفيق البقاء على كونه وجودا ياريد المكان للحدوث ايضا وجودا ياريد
لو كان له الوجود بعد الحصول بالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في البلية او حاصلها الانتقال الواقع بين
العدم وما يقابل على الوجود والزم التسوية في الحدودات الوجودية ضرورة ان الحدوث لا بد ان يكون حادثا مع
ان الشيخ يعترف بان الحدوث ليس امر ازيد او اقل بعد تفتت ان يكون الانعكاس بعينه لا يتحقق كونهما وجودا
مجردا معية الباري مع الحوادث كذا روي في الايقظية وذلك كطريق ان الانعكاس بالعدميات ورواها في
الانعكاس ونهاه اي نفي كون البقاء صفة موجودة زائدة على القاضى البكر والامامان امام الحرمين والامام الرازي
وجهم وجمهور المعتزلة وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني الامر زائد عليه لوجوه الاول لو كان البقاء
زائدا لكان له بقاء اول لم يكن البقاء ما قبله لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء والمفروض
ذواله ان يتسلسل البقاءات المتتالية الموجودة معا وليجوز ان يكون البقاء نفس البقاء كما قيل في وجود الوجود
وجوب الوجوب والمان لان المكان فلا تزل ولا يرد على هذا الجواب ان ما كثر نوعه في كونه اعتبارا بالماز
الثاني لو احتج البقاء على تقدير كونه وجودا الى الزمان لزم الدوران في الزمان محتاج الى البقاء ايضا فان وجوده
في الزمان الثاني معلق به والا لكان وان لم يكن البقاء في الزمان الثاني محتاجا اليه وكان مستغنيا عن الزمان
مع استغنيائه عن غيره ايضا وكان البقاء هو الواجب الوجود لانه الحق المطلق دون الزمان وليجوز من
احتج في الثالث اليه وما قيل من ان وجوده في الزمان الثاني محصل به ثم غاية ما في الباب ان وجوده فيه لا يكون الا
مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء على الوجود في الزمان الثاني يكون محققا معا على سبيل الاتفاق واليه
الاشارة بقوله وان اتفق محققا معا تبين ان البقاء قد يفرض الوجود في الزمان الثاني امر زائد على الزمان
يريد ان يقتضي البقاء بغيره في ذاته باستمرار الوجود ويؤيدون ان الوجود في الزمان الثاني زائد على الزمان
بانه معنى زائد على الوجود في الزمان الثاني واول الوجوه في الثانيين ينفي الحق الاول من معنى البقاء لان الاستمرار اذ لم يكن
باقيا لم يكن الوجود مستمرا ولا ينفي الثاني لان البقاء اذ كان امر ارجل به الوجود في الزمان الثاني لا يلزم ان يكون له بقاء
آخر والوجه الثاني ينفي الحق الثاني دون الاول اذ لا يلزم من استمرار الوجود كونه زائدا على الزمان احتج في الثالث
وجوده ان البقاء الذي هو الاستمرار فلا يلزم الدوران والصفة الثانية القوم واحاله ليجوز متحقق على انه قديم بنفسه لا يقوم
وجوده زائدا على ذاته واشتهر ابن سديد في الاشاعة ودليله على كونه صفة وجودية زائدة على البقاء وتصويره
ان يقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود او اطلاقا على القديم لا مزمونه قوله كالموجود القديم والقديم لا يوصف بهذا
القديم ذوال زمان حد وشي بل وجوده قد يتجدد القوم بعد ما لم يكن فيكون موجودا زائدا على الزمان فكلما تقدم الذي
هو التقدم بل غاية الاجر ومنه متظاوله باطل ان شئ بطلان فلا حاجة الى اعادته شي منها وحمل ما مر على الوجوه السليمة
في الاول وجه الحق الذي يخصه بالباطل ان اراد به اي بالقديم لانه اول لم يتسلسل ولا يتصور كونه وجودا ياريد
لاجله لا يخص الباري شيئا غير ما تقدم اي فسر كلام ابن سديد في الشيخ ابو اسحق الاسفندي في قوله قال مع كلامه انه في شخص
بغيره لاجله ثبت وجوده لاني حينئذ ان الغير متحقق في لاجله كان متيقنا ولا يخفى عليك ان هذا التفسير بعيد جدا عن ولائنا
القديم عليه فلو كان القديم امر اسليا او مرجعا الى وجوده لاني حينئذ قلت متوالف السلي محلل بالقديم لا يتسلسل

في صفات الله تعالى له حقيقة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرنا من الصفات السبع التي هي الخلق والعلم والقوة و
الارادة والسبح والبقية فلهذه الصفات التي هي صفات الله تعالى له حقيقة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرنا من الصفات السبع التي هي الخلق والعلم والقوة و
صفته كما مر من ان عدم الدليل عندك لا ينفي وعده في نفس الامر وان سلم كما يفكر ايضا لان الصفات والمزوم لا يستلزم
اشياء لازمة وعندهم من زاد على ذلك فاستدل على انهما بان قال نحن مكلفون بحال المعرفة وانما يحصل بعرفته شيء
صفاته فلو كان له صفة غير ما ذكرنا فالكفا لا يفرقها بل لا يفرقها لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال
والتميز عن الصفات بل لا يدل شي منها على صفة زائدة على ما ذكرنا وجواب منع التكليف بحال معرفة او صدق اي
التكليف بقدر وسعنا نحن مكلفون بان نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبي على العلم به لا بعرفه صفات
اخرى او بان نقول سلمنا تكليفنا بحال معرفة كمن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل لا يعرفه معرفة
كاملة بعرفتهم كالا نبياء والكاملين من اتباعهم دون بعضهم ومولاه وان كان فاعلم الاكثرين ولكن
لاستحالة كثرة التماثلين بسبب ترك التكليف من حال معرفته وان ثبت بعض من التكليف صفات اخرى سائما تلك
السائل الاحدى عشرة الاولى البقاء المتقوا على انه باق كمن اختلفوا ان يكون صفة ثبوتية زائدة على ما اشار اليه بقوله النبي
الشيخ ابو الحسن وابناءه وجمهور معتزلة بغداد بصفة وجودية زائدة على الوجود او الوجود متحقق ونه اي دون البقاء
كما في اول الحدود بل يتجدد بعد بقاء البقاء واجيب عنه بأنه متوقف من الحدود فانه غير الوجود المتحقق الوجود
بعد الحدود يعني ان البقاء حصل بعد ما لم يكن الحدود زال بعد ان كان لانه لا يلزم من عدم الوجود عند الشيخ

في صفات الله تعالى له حقيقة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرنا من الصفات السبع التي هي الخلق والعلم والقوة و
الارادة والسبح والبقية فلهذه الصفات التي هي صفات الله تعالى له حقيقة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرنا من الصفات السبع التي هي الخلق والعلم والقوة و
صفته كما مر من ان عدم الدليل عندك لا ينفي وعده في نفس الامر وان سلم كما يفكر ايضا لان الصفات والمزوم لا يستلزم
اشياء لازمة وعندهم من زاد على ذلك فاستدل على انهما بان قال نحن مكلفون بحال المعرفة وانما يحصل بعرفته شيء
صفاته فلو كان له صفة غير ما ذكرنا فالكفا لا يفرقها بل لا يفرقها لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال
والتميز عن الصفات بل لا يدل شي منها على صفة زائدة على ما ذكرنا وجواب منع التكليف بحال معرفة او صدق اي
التكليف بقدر وسعنا نحن مكلفون بان نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبي على العلم به لا بعرفه صفات
اخرى او بان نقول سلمنا تكليفنا بحال معرفة كمن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل لا يعرفه معرفة
كاملة بعرفتهم كالا نبياء والكاملين من اتباعهم دون بعضهم ومولاه وان كان فاعلم الاكثرين ولكن
لاستحالة كثرة التماثلين بسبب ترك التكليف من حال معرفته وان ثبت بعض من التكليف صفات اخرى سائما تلك
السائل الاحدى عشرة الاولى البقاء المتقوا على انه باق كمن اختلفوا ان يكون صفة ثبوتية زائدة على ما اشار اليه بقوله النبي
الشيخ ابو الحسن وابناءه وجمهور معتزلة بغداد بصفة وجودية زائدة على الوجود او الوجود متحقق ونه اي دون البقاء
كما في اول الحدود بل يتجدد بعد بقاء البقاء واجيب عنه بأنه متوقف من الحدود فانه غير الوجود المتحقق الوجود
بعد الحدود يعني ان البقاء حصل بعد ما لم يكن الحدود زال بعد ان كان لانه لا يلزم من عدم الوجود عند الشيخ

في صفات الله تعالى له حقيقة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرنا من الصفات السبع التي هي الخلق والعلم والقوة و
الارادة والسبح والبقية فلهذه الصفات التي هي صفات الله تعالى له حقيقة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرنا من الصفات السبع التي هي الخلق والعلم والقوة و
صفته كما مر من ان عدم الدليل عندك لا ينفي وعده في نفس الامر وان سلم كما يفكر ايضا لان الصفات والمزوم لا يستلزم
اشياء لازمة وعندهم من زاد على ذلك فاستدل على انهما بان قال نحن مكلفون بحال المعرفة وانما يحصل بعرفته شيء
صفاته فلو كان له صفة غير ما ذكرنا فالكفا لا يفرقها بل لا يفرقها لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال
والتميز عن الصفات بل لا يدل شي منها على صفة زائدة على ما ذكرنا وجواب منع التكليف بحال معرفة او صدق اي
التكليف بقدر وسعنا نحن مكلفون بان نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبي على العلم به لا بعرفه صفات
اخرى او بان نقول سلمنا تكليفنا بحال معرفة كمن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل لا يعرفه معرفة
كاملة بعرفتهم كالا نبياء والكاملين من اتباعهم دون بعضهم ومولاه وان كان فاعلم الاكثرين ولكن
لاستحالة كثرة التماثلين بسبب ترك التكليف من حال معرفته وان ثبت بعض من التكليف صفات اخرى سائما تلك
السائل الاحدى عشرة الاولى البقاء المتقوا على انه باق كمن اختلفوا ان يكون صفة ثبوتية زائدة على ما اشار اليه بقوله النبي
الشيخ ابو الحسن وابناءه وجمهور معتزلة بغداد بصفة وجودية زائدة على الوجود او الوجود متحقق ونه اي دون البقاء
كما في اول الحدود بل يتجدد بعد بقاء البقاء واجيب عنه بأنه متوقف من الحدود فانه غير الوجود المتحقق الوجود
بعد الحدود يعني ان البقاء حصل بعد ما لم يكن الحدود زال بعد ان كان لانه لا يلزم من عدم الوجود عند الشيخ

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

Handwritten notes in Arabic script, likely bleed-through from the reverse side of the page.

والتحقيق في هذه المسألة
والبحث في هذه المسألة
والبحث في هذه المسألة

لا اله الا الله، محمد رسول الله

والقول في اثبات ان الدارين تكون
لاشياء اجماعا وسبب ذلك ان
جميع العالم يعلم والايمان يكون ارضية
الى مشايخ فيم
يكون

[illegible][illegible]

مجلس

و خلدی
و خلدی
و خلدی

[Faint handwritten notes, possibly bleed-through from the reverse side.]

Handwritten text in a cursive script, likely a signature or a list of names, located in the bottom left corner of the page.

Handwritten text in Arabic script, likely a continuation of the previous page, with some corrections and a signature at the bottom.

[illegible]

ذکر

من الارض ينموها وقد علم انزل عليها كتابا من السماء بسبب التفت وان كان السؤال من كتابه نفسه فاعلم انهم ما يدركون
صدقهم في ذلك وكما علم من ثمنهم الرابع من وجود الاعتراض على الاول ان سألنا انفسنا وان علم سبحانه ان العقل يتكلم في العقل بل
السبح يتفق على ان العقل لا يفتقر الى الادلة فان كانت من جنس واحد فيكون زيادة قوة في العلم بالمدلول كيف ان كانت
جنسين وانما سأل هذا السؤال وتعلم قبل ان يسمي وسواله من قال سببه ان كيف لم يفتقر الى الادلة وان لم يفتقر الى الادلة
ليطيق قلبه في طلب الطائفة فيما يعقده ويعلم بانفسه ان العلم لا يتقبل التعارض فان كان من جنس واحد
فيكون لا يتقبل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه وتذكر ما قول حول التلخيص تارة بما يقتضيه وعادة في طلبه بل في علمه ولا يسهل
ليعلم انه من عنوانه وضعفنا في طلب الرب وجبريل ليس برأبنا احياء الموتى ليس مقدر ولا جبريل فليكن طلب
منه وتارة بما يقتضيه ومواد من اننا اوحى الله اليه اني اتخذت انسانا خليلا وعلامة اني ارجي الموتى برعاية نظري
ان ذكر الانسان فطلب الاحياء ليظهر ان بقلبه مع ان كان كليمه الى موسى وكل من يطلب الشاكرين في كتابه سأل
قال لا يمكن من الرؤية بان يطلب انهما الدليل السمي على اسمي انهما لا يطلب لهما فيكون في طلبها خارجا عايلين بالعقل
خصوصا الانبياء الخامس من تلك الوجوه انه قد لا يعلم اشتغال الرؤية ولا يفر في شئ من شئ من العلم بالوجود لانه
المتصور من وجوب معرفته نيتا هو التوصل الى العلم بحكمته وان لا يفضل شيئا والفرق من بين البعثة هو الرقعة الى
انه واحد وانما كلف عباده ما هو امر ونوايه تعريضا لهم الى العلم بالمعقود فيكون في العلم باستحالة الرؤية وانما
جعل الوجوب شرعا فعدن جواز ان لا يكون شريعة موسى من معرفته انه يستحيل رؤيته او يعلم موسى اشتغال
الرؤية والسؤال بطلب ما يقتضيه لا يتبع على الانبياء والجواب التزائم ان النبي المصطفى المختار بالكمال في معرفة الله وما يجر
عليه ويتبع دون احد الخلق وكون من حصل في علم الكلام من البرهان والاشياء والطريقة الفوجاء التي لا يسلكها
واحد من العقلاء واجتباها من البرهان على تقدير العلم بالاستحالة وهو ما يفر عنه من الادلة في غير فضل على الانبياء
ومثل هذا التماس على الله بطلب ما لا يجوز عليه ويغيب بالتجسس على رايك لا يبعد من الصغار بل من الكبار التي منشع صدور حقا
عنهم وعلى تقدير كون السؤال من الصغار يقول جواز ان لا يتبين الانبياء ما سألنا من الشئ والتفصيل واعلم ان الوجه الثاني في الاشياء
عليه فن وجهين الاول ان علم الرؤية على استقار الجليل اما حال سكوتها او حال حركتها الاول ممنوع والثاني مسلم بانه لو علم الى
وجود الرؤية عليه حال سكوتها لزم وجود الرؤية في حصول الشرط الذي هو الاستقار وهو موقوف فاذن قد تعين انه عليه
عليه حال حركته وانما في الاستقار حال الحركة محال فيكون تعليق الرؤية عليه تعليقا بالمحال فلا يدل على امكان
المعلق بل على استحالة الجواب انه عليه على استقار الجليل من حيث هو غير متغير بحال السكون والحركة واللازم
الاضايف في الكلام وانما في استقار الجليل من حيث هو ممكن قطعا اذ لو فرض في نفسه لم يلزم منه محال لذاته وايضا فاستقار
الجليل عند حركته الى زمانها ليس محال اذ في ذلك الوقت قد حصل الاستقار بدل الحركة ولا محذور فيه انما المحال
هو الاستقار مع الحركة اي كونهما مجتمعين لا وقوع شئ منهما في وقت الاخر بدل صاحبه الثاني من الوجوه ان لا يتصور
من التعليق المذكور بيان امكان الرؤية او اشتغالها بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به وهو الاستقار سواء كان
مكنا او متمنا فلا يلزم امكان المعلق والجواب انه قد لا يتصور الشئ من الكلام قصدا بالراية ولم يلزم منه لزوما
قطعا في الحال فلهذا كلفنا انما اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع الشرط فيكون هو ايضا

تمت والا فلا حاجة للتحقيق وايراد الشرط والمشرط لانه مستف على تقدير وجود الشرط وعدمه له يقال بان
التعليق ربط بعدمه بالعدم مع السكون من ربط الوجود بالوجود لانه لا نقول انما كلفنا درنة اللغز من مثل
قولنا ان ضربتي ضربتك هو الربط في جانب الوجود بالعدم مع الوجود في جانب الوجود فقط كما هو المعبر في الشرط المصطلح
تدبر كل ما استلزمه عكس في المقام الثاني مما يدل على وقوع الرؤية وهو دليل على جوازها ومعتبرا بلا شبهة فلا
يغفل بذكرها من هذا الكتاب كما فعله جميع من الصحابة والله الموفق للصواب السلك الثاني من سلكي الرؤية
هو العقل والعرف في السلك العقلي سلك الوجود وهو سوطية الشئ الى الحسن والقبح ابي بكر واكثرنا وعرفنا
انما نرى الاعراض كاللوان والاصناف وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ونرى الجواهر
ايضا وذلك لان نرى الطول والعرض في الجسم لهذا في الطول من العرضين وغير الطول من الطول وليس الطول
والعرض عرضين قائمين باليتم فافترس ان مركب من الجواهر الغرزة فالطول مثلا ان قام بجوهر واحد منها فذلك
الجوهر كجسم من اجزاء اخرى فيقبل القسمة مفترس وان قام بكثير من اجزاء واحد لم يقيام العرض الواحد فليكن هو حال
فردية الطول والعرض من رؤية الجواهر التي مركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجواهر
والعرض ومن القوة لها علم مختصة بحال وجودها وذلك لتحقيقها عند الوجود كما عرفت واشتغالها عند العدم
فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرتبة بالقصور والالتحاق ولو لا تحقق امر في حال الوجود
غير متحقق حال العدم لكانت ان اختصاص الصحة بحال الوجود وترجيحها بالمرتبة لان نسبة الصحة على تقدير اشتغالها
من العلم الى طرف الوجود والعدم على سواء ومن العلم بالصحة للرؤية لا بد ان يكون مشتركة بين الجواهر والعرضين
واللازم لتعليق الامر لاجره وهو صحيح كون الشئ مرتبا بالعلم بالمتكثرة ومن الامور المتكثرة اما بالجواهر واما بالعرضين
وهو غير جائز من حيث العلة ثم نقول من العلم المشتركة اما الوجود والحرث اذ لا مشترك بين الجواهر والعرضين
سواء كان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة تقوم كونها متجهة سوى من كمال الحوادث لا يتبين ان يكون علم الصحة
لان عبادة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يتبين ان يكون جبر العلة لان التاثير صفة انبثات فلا يتصور
به العدم ولا ما هو مركب منه واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذا ثبت في العلم المشتركة
الوجود وانما مشتركة بينهما وبين الواجب للتعرف من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فلهذا صحة الرؤية مشتركة
في حق الله في تحقيق صحة الرؤية وهو المطلق وانما ان يفتقر رؤية كل موجود كالاصوات
والروائح والتمسوسات والطعوم والاشياء لا يفتقر ويقتول لا يلزم من صحة الرؤية لشيء تحقيق الرؤية
له وانما لا يرى من الاشياء التي ذكرتها كجبريات العادة من الله بل يكون ان يعدم رؤيتها فانه في جري عادية لعدم
خلق رؤيتها فينا ولا يتبين ان يخلق فينا رؤيتها كخلق الله رؤيته فينا ولطعم يشهد عليه الفكر الى الامكار ويقول
من مكاتبه مخضرة وخروجه من العقل بالكلية ونحن نقول ما هو في المكان الا استبعادا عما هو معتاد في الرؤية
والحقائق اي الاحكام الثابتة المطابقة للواقع لا تؤخذ من العادات بل ما حكم به العقل للحال من الهوا
وشوايب التقليدات ولا شبهة في ان الرؤية بالعين الذي حققناه فيها سلكيت متمسكة في سائر الحواس
ثم لا اعتراض عليه بعد المتفق المذكور من وجود الاول لاننا نرى العرض والجوهر معا بل المرن هو الاعراض فقط فلو

المش
الاعراض

نرى الطول والعرض معا جوهرا نعلقا لكم برؤية ما صحح وكس الرجح بها الى المقادير وان عرفت ان الجسم والجواب انما قد
اسطفا وكذا انهما مقدارا قابلا بالجسم باقية كفاية فان وجود المقدار الذي هو عرض من بين علي في الجوز وتركيب
الجسم من الهيولى والعنونة وقد مر بطلان الحاجة الى اعادته وتزويره من البطلان وجود المقدار العرضي انما هو مقدار
تألف الاجزاء من السما الى الارض فانما تعلم بالعرض كونها طويلة جدا وان لم تكن طويلة بالشئ من الاعراض فمما
لا حاجة في الطول الى شئ سوى الاجزاء فلكم ان موثقا للاجزاء لا عرض فليعلم بها واقفا فلا امتداد لها اصل فليعلم
الاجزاء شرط القيام العرض الواحد الذي هو المقدار بها والاعتماد المقدار بها الى يشكل الاجزاء وان كانت متحدة
متفصلة وحضور في البطلان واذا كان الامتداد شرط القيام المقدار العرضي بالاجزاء ولا يكون الامتداد عرضا
تيا بها والاعتماد اشتراط الشئ بنفسه فخرج الطول الى الاجزاء المتشعبة في ستة مخصوص فربما رؤيته في شكل
الاجزاء المتشعبة وهو المطايشة من وجود الاعراض لا انما احتياج الصحة الى علته لانه الامكان والامكان عرضي لا يتقدم
في باب الامكان والعرضي لا حاجة به الى علته والجواب جذا المعارضة بما سبق فيه اي في باب الامكان من
الاول الدالة على كونه وجوديا والجواب حقيقة المراد بعلو صحة الرؤية في الخارج لا في الاكبر انما يمكن ان يتعلق به الرؤية
لا يؤول في صحة الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية او عدمية الى العلته في متعلق الرؤية فهو روي وتعلم
ايضا بالضرورة انما ان متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم لا يقع رؤيته قطعا انما الثالث من تلك الوجوه لان
علته في الرؤية يجب ان يكون مشتركا اما اولها فان صحة الرؤية ليست امرا او ماديا بل هي في موطئ القول في الرؤية
الاعراض انما هي في رؤية الجواهر او الكمالات لا في رؤية الجواهر مستند الاخر وروية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض ولا
بالعكس فوجب ان يرى الجسم عرضا او العرض جسم او اما انما في الجواهر او في الكمالات لا في رؤية الجواهر مستند الاخر وروية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض ولا
في مباحث العلل والمعلولات فليقتدر في انما في الجواهر او في الكمالات لا في رؤية الجواهر مستند الاخر وروية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض ولا
صحة الرؤية متعلق بها والمعرض ان متعلقها ليس خصوصية واحدة بل هي في الجواهر والعرض في ما نرى الشئ من وجوده لا في
منه الا انه مدونة فاس الهويات واما خصوصية تلك الهوية وجودية وروية الجواهر في موطئ القول في رؤية الجواهر مستند الاخر وروية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض ولا
او عرضي هي وادراكها زيدا فانما نراه رؤية واحدة متعلقة بهوية وكسها نرى اعراضه من اللون والعنونة كما نقول
الفلانة سفرة حيث نزعون ان المرئي بالذات هو الانوار والاضواء واما الاجسام فهي مبرئة بالعرض والتبعية بل في موطئ
لم ينفصل الى جواهر من الاعراض والاعراض تقوم بها اي بشكل الجواهر وبها تغفل من كل التفصيل حتى لو سلمنا ان كثير منها
اي من شكل الجواهر والاعراض لم تعلمها ولم تكن قد ابرتنا انما في زمان كنا ابرتنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية
التي بها الاشتراك بين خصوصيات الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذي به الاتفاق بينهما اعني خصوصية موهبة زيدا
متعلقا لان الحال كذلك لان رؤية الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض بين الجواهر والاعراض فلا يكون
بجوهرة الشئ فمقتضى ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض بين الجواهر والاعراض فلا يكون
من وجوه الاعراض لانما ان الشئ مشترك بينهما اي بين الجواهر والعرض ليس الوجود والحدوث فان الامكان ايضا مشترك بينهما
وكذا الضرورية والمعلومية وسائر المعلومات العلمية والجواب انما قد بينا ان متعلق الرؤية الذي فترنا به على الهوية هو
ما يتعلق بالوجود والاعراض رؤية المعدوم والامكان ليس كغيره لشمول الوجود والمعدوم وكذا سائر المعلومات المتشابهة لها

الشيء

هذا هو المقادير
والاعراض
والجواهر
والكمالات
والاعراض
والجواهر
والكمالات

شئ منها متعلق الرؤية وما لا تعلم لا يكون متعلق الرؤية لان متعلقها يجب ان يكون معلوما يكون مدركا بالعرض والاعراض فليعلم
اي في الجواهر والعرضي الموجودين خصوصية كل منهما وقد بطلنا متعلق الرؤية بها ولم يبق متعلقها الا الشئ مشترك بينهما وهو الوجود
الخاص خصوصية بها يتشارك بها من العرض والاعراض وقد بطلنا ايضا واجاب دون ذلك وهو مطلق الوجود وبذلك
يتم المطلوب لانما ان الحدوث لا يفسد سبب الصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فيكون سببها كذا
الى عدمية والجواب ما سبق من ان المراد بسبب الصحة متعلق الرؤية لا ما يؤول في رتبها ولا يمكن ان لا يفسد الوجود
لذلك ان كونه متعلق الرؤية فان قيل ليس للحدوث في الوجود السابق كما ذكرتم بل بسببية الوجود بالعدم
فلا يكون عدميا قلنا وذلك ان يكون الوجود مسبوقا بالعدم امر اعتباري لا يؤول في رتبها ولا يمكن ان لا يفسد الوجود بالعدم
ان دليل كونه مدركا محسوسا لاسان لانما ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد جزم القول بان
وجود كل شئ نفس حقيقة وكيف يكون حقايق الاشياء مشتركة حتى يكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحوادث
وحقيقة الخرس مثل حقيقة الاشياء بل يكون مرجح الوجودات مشتركة في حقيقة واحدة هي تمام ما يمتثل واحدتها وذكر
علايقه به عاقل فوجب ان يكون الاشتراك في الوجود وعندكم تعظيلا لا معنويا كما علم من صدر الكتاب وقد جاب
الاعراض من هذا السؤال بان المتشكك بهذا الدليل ان كان من يعتقد كون الوجود مشترك في كذا فاض وهو بالاحتمال
المبرور عليه ما ذكرتموه وان كان من لا يعتقد كاشف فربما بين الالزام والواجب كون المتشكك معتقدا لما تسلك به ولما يمكن
من ارضاء عند المحقق والجواب ان لا يفسد الوجود الا كون الشئ المدونة كما عرفت من ان الوجود الخارجي ليس
الا كون الحاصية مما نرى بحسب الهوية الشخصية وكل كذا كذا في كون الشئ واما مدونة مما نرى بها امر مشترك بين
الموجودات باسرها بالعرض وما ذكرتم مما به الاتفاق كالاشياء في كون الشئ في كون الشئ في كون الشئ في كون الشئ
على تقدير اشتراك الوجود على مذهبنا في شيئا الاشياء اي خصوصية بها التي يتشارك بها بعضها عن بعض وهي
شياء وخصوصيات الهويات المتمايزة بذواتها وان عاقل لا يقول بالاشتراك فيها ولا بما يستلزم هذا الاشتراك
استلزاما مكشورا لاسيما به فذكره الشئ من ان وجود كل شئ عين حقيقة لم يرد به ان معدوم كون الشئ واما مدونة
بعضه معدوم وكل الشئ يقع يلزم من الاشتراك في الاول الاشتراك في الثاني بل اراد ان الوجود ومعدوم ليس لها
هويات متمايزة فان تقوم احدها بالآخر كالسواد بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح فالافتاد الذي ادعاه الشئ
على ما مر في الامور العامة انما هو باعتبارها صوابا عليه وذلك لانها في اشتراك مفهوم الوجود فلا مشاكلة بين كون الوجود
عين الحاصية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والاكثرة في توحيدها
ان ما نقل من ان الوجود عين الحاصية يتناقض دعوى اشتراكه بين الموجودات او يلزم منها ما يكون الاشياء
كلها متماثلة متفقة للحقيقة وهو باطل فذكرنا قال واعلم ان هذا المقام منزلة لا قوام وعليك باعادة التفكير والمعان
القدري والاشياء عند البوارق اللامعة من الافكار وعدم الركون الى الاول عارضا يظهر بياض الرأى كما ذكرنا اليه
من حكم ما نكلام الشئ في مباحث الرؤية حيث ادعى اشتراك الوجود يتناقض ما تقدم حيث قال وجود كل شئ عينه والله
الكون والمنته في اركان الحقايق والاستدلال الى الدقايق السابعة من الاعتراضات لان على صحة الرؤية او كانت
موجود في القديم كانت صحة الرؤية ثابتة في كذا في الحوادث لكونها يكون خصوصية الاصل شرطها خصوصية

مقتضى الانهزام وهذا الذي حققناه
موتانية ما يمكن فهم من التورير والقرير
لما نال فيه جهدا ولم ندرم نصحا

هذا هو المقادير
والاعراض
والجواهر
والكمالات

١٠
 ١١
 ١٢
 ١٣
 ١٤
 ١٥
 ١٦
 ١٧
 ١٨
 ١٩
 ٢٠
 ٢١
 ٢٢
 ٢٣
 ٢٤
 ٢٥
 ٢٦
 ٢٧
 ٢٨
 ٢٩
 ٣٠
 ٣١
 ٣٢
 ٣٣
 ٣٤
 ٣٥
 ٣٦
 ٣٧
 ٣٨
 ٣٩
 ٤٠
 ٤١
 ٤٢
 ٤٣
 ٤٤
 ٤٥
 ٤٦
 ٤٧
 ٤٨
 ٤٩
 ٥٠
 ٥١
 ٥٢
 ٥٣
 ٥٤
 ٥٥
 ٥٦
 ٥٧
 ٥٨
 ٥٩
 ٦٠
 ٦١
 ٦٢
 ٦٣
 ٦٤
 ٦٥
 ٦٦
 ٦٧
 ٦٨
 ٦٩
 ٧٠
 ٧١
 ٧٢
 ٧٣
 ٧٤
 ٧٥
 ٧٦
 ٧٧
 ٧٨
 ٧٩
 ٨٠
 ٨١
 ٨٢
 ٨٣
 ٨٤
 ٨٥
 ٨٦
 ٨٧
 ٨٨
 ٨٩
 ٩٠
 ٩١
 ٩٢
 ٩٣
 ٩٤
 ٩٥
 ٩٦
 ٩٧
 ٩٨
 ٩٩
 ١٠٠

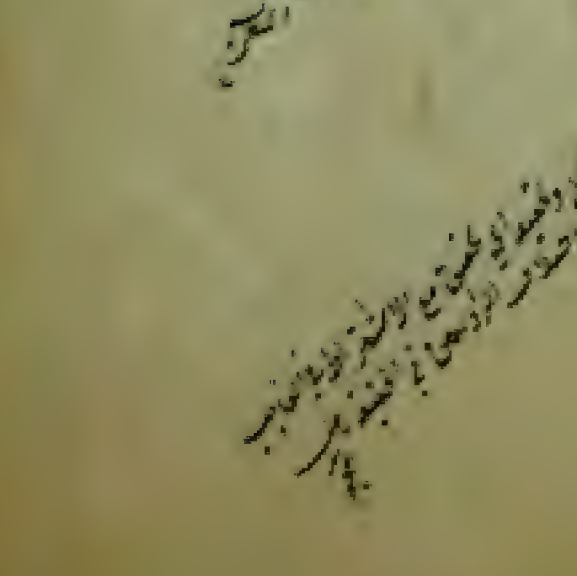
Handwritten text in Arabic script, likely a manuscript or a page from a book. The text is written in a cursive style and is arranged in several lines. The right side of the page contains a large, bold heading or title, possibly "الكتاب" (The Book) or "المقدمة" (Introduction). The main body of the text is written in a smaller, more compact script. The left margin contains a vertical column of text, which appears to be a list or index of items. The overall appearance is that of an old, well-preserved manuscript.

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

A geometric diagram showing a triangle with internal lines and handwritten Arabic text labels. The diagram is part of a manuscript discussing the properties of triangles and their areas. The labels include 'المثلث' (the triangle), 'الارتفاع' (the height), and 'القاعدة' (the base). The diagram illustrates the relationship between the area of a triangle and its base and height.

(Faint handwritten notes in Arabic script, likely bleed-through from the reverse side of the page.)

المسكون



الحاشية وهو على السمع اذ لا يتصور له صورة متخيلة في حاشية وللبواب مثل قام ومودان فيكون الرؤية بالانطباع اما
مطلقا وفي الغالب الاختلاف في الرؤيتين واما الشبه السميعة فادرج الاست كما وقع في بعض النسخ الاولى قوله لا تذكر
الابصار والادراك المتخيلة في الابصار وانما هو الرؤية في حق فوك اذكرته بغيري منه وايضا افرق في اللفظ
او كما امران متلازمان لا يقع في احد منهما اثبات الآخر فلا يجوز اياته وما اذكرته بغيري ولا على فالآية تقتضي ان
تراه الابصار وذكره بينا وانما لا يصح الا بصار بواسطة البصيرة في مقام المبالغة في جميع الاوقات لان فوك
فلان تذكر الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يفهم ما يقابل فلا يراه من الابصار بل لا يرى ولا في الآخرة كما
ذكرنا ولا انه قد يكون لا يرى فانه ذكر في اثبات الدواعي والحال من الصفات علومه من حاله وجوده نقصا يجب تنزيه
الله عنه فظهر انه متع رؤيته وانما قلنا من الصفات لانه لا يخلو كالبصيرة في الانشغال فان الاول فضل والآخر عمل
وكلاهما حال والبواب اما عن الوجه الاول في الاستدلال بالآية فمن وجوه الاول ان الادراك هو الرؤية في كل الاحوال
جواب العري اذا حقيقت التمثيل والوصول وانما لا يكون اني المحقق وان اذكرت الشيء وان وصلت الى حد الحقيقة وادركت العلم
اي يبلغ ثم نقل الى الرؤية المحيطة لكونها اقرب الى الكل الحقيقة والرؤية المكثفة كالحقيقة الاحوال احسن سلطان الرؤية
المطلقة فلا يلزم من نفيها اي نفي المحيط عن الباري سبحانه امتناع الاحاطة بها اي نفي المطلقة عنه قوله لا يقع في احد منهما
اثبات الآخر قلنا بل يقع ان قال رايته وما اذكرته بغيري اي لم يحيط به من جهاته وان لم يبلغه فكذلك الثاني من وجوه البواب
ان تذكر الابصار موجبة كلية لان موضوعه جميع محلي بالام الاستغناء عنه وقد دخل عليها الشيء من غيرها ووقع الوجه
الكلية سالبة جزئية وبالجمل فمحتمل قوله لا تذكر الابصار واستدلال الكل بالكل بان يلاحظ اوله ولا دخول الشيء في عموم
عليه فيكون سالبة كلية ونفي الاستدلال الكل بالكل بان يغير عموم اوله ولا الذي عليه فيكون سالبة جزئية ومع احتمال
النفي الثاني لم يقع فيه كتمه على لان ابصار الكثرة لا تذكر اجماعا جزيا فنقول ان ثبت ان الام لا يقع للعموم ولا في
والاعكاس النفسية وقلنا لا تذكر الابصار سالبة مملئة في نوع الجزئية فالنفي لا تذكر بعض الابصار وتخصيص البعض
بأنه يدل بالمفهوم على انبثات البعض فالآية حجة لنا على اننا نشأنا من نكل الوجه انما الآيات وان عتد
الاشخاص باستفراق الام فانها لا تقع في الزمان فانها سالبة مطلقة لا دائمة ونحن نقول بحقيقة حيث لا يرى في الدنيا
الراجح منها ان الآيات تدل على ان الابصار لا تراه ولا يلزم منه ان البصر لا يرى لوجوده لجانا ان يكون ذلك الشيء المذكور بالآية
نفسا للرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعا كما هو العادة فلا يلزم نفي الرؤية بالجارحة مطلقا واما عن الوجه الثاني اي واما
الجواب عن الوجه الثاني من وجه الاستدلال بالآية وهو قوله نفي الباري سبحانه بانه لا يرى فنقول هذا هو حكم فابن
الدليل عليه واذ اثبت ان سياق الكلام يقتضي انه قد لم يكن كتم فيه دليل على امتناع رؤيته بل لما فيه على صحة الرؤية
لان لو امتنع رؤيته لم يحصل الوجه بنفها عنه اذ لا مخرج للعموم بانه لا يرى حيث لم يكن له ذكره وانما المخرج فيه ان
عدم الرؤية للتمتع المتعزج بالكلية كما في انشاء المتكلمية من الشبه السميعة انه ما ذكره سؤال الرؤية في موضع من
كتاب الام لا يتصوره وذكرنا في اثبات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقراستكم و
في انفسهم وغفوا غفوا كبيرا ولو كانت الرؤية مكتمة لما كان طالبها عاينا يجاوز الحس مستبكر اذ في نفسيه في مرتبة
لا يليق بها بل كان ذلك نارا منزلة على سائر الخلق والآية الثانية واذ قلنا ما موعود لن نؤمن به حتى نرى الله وجهه وانما

الت
 وال
 بان
 ال
 الر
 نق
 الج
 الر
 ل
 عل

Handwritten text in Arabic script, likely a continuation of the previous page, mentioning "الحمد لله" (Praise be to God) and "والصلاة والسلام على من لا نبي بعده" (And the prayer and peace be upon the one after whom there is no prophet).

١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠

١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠

فاحكم الصاعقة واسم سطر ون ولوا ملكت الرؤيا عما قبلهم بسواها في الحال الآية الثالثة يسأل كل احد الكتاب ان
يتركوا عليهم كتبنا باسم السما فحوسا لو امن موسى كبر من ذلك فقالوا اننا الله جهرة فاحذتهم الصاعقة بظلمتهم في آية ذلك السوا
ظلا وجازا في الحال باخذ الصاعقة ولو جازا كثر من ربا كان سواهم من سوا الله المجنة زابن ولم يكن ظلا ولا سببا للعقاب
ولجواب ان الاستعظام انما كان لطبيخ الرؤيا متعنا وغنا واهذا الاستعظام انزال الملاكية في الآية الاولى واستكمل انزال
الكتاب في الآية الثانية مع امكانها بلا خلاف ولو كان لاجل الاشياء لمعهم موسى عن ذلك فخطا في شفعه حين طلبوا اجرا
متعنا وسوان يجعل لهم الكفا اذا قال لهم انتم قوم تجهلون ولم يقدم موسى على طلب الرؤيا الشفعة بقولهم وطهم وقدر
هذا في الشكل التقلي من ممكن صحة الرؤيا الثالثة من كل الشبه قوله لو موسى بن زابن والى الثانية واذ لم يره موسى ابراهيم
غير انما جاءه والجواب منع كون ابن للتائب بل هو للشيء الموكوف في المستقبل فقط كقولهم ولت يشفه نوابا يخدم ابراهيم ولا شك
انهم يمشون في الآخرة للخلص عن العقوبة الرابعة منها قوله ولما كان بشرا ان يحكم الله الا وحيا ومن وراء حجاب او يرسل
رسولا في يده يات به حكمة فليعلم في الوحي الى الرسل وحكمة لهم ودا حجاب وارسل اليهم الى الامم ليحكمهم بالسنن
واذا لم يره من يحكم في وقت الكلام لم يرافعه اجماعا واذ لم يره سوا صلوات يره فخر ايضا اذا قيل بالغرف والجواب ان الحكم
وحيا قد يكون حال الرؤية فان الكوفي كلام يسمع سريعا وماذا فيمن الرابيل على في الرؤية تدين الكرامة والجمعة
واقفوا في الرؤية وخالفوا في الكيفية فهدنا في الرؤية فانما يكون من غير مواجهة ولا مقابل ولا في حكمها اذ يتبع ذلك في
الوجود المتدرج من الجاهل والمكان ولم يدعون الرؤيا في ان لا يكون وجهه قوام الوحي ولا مقابل بل اذ حكمه المقابل لا يرى
مواضع في ذلك المعركة وفي الغين لهم في اصل الرؤية والجواب اننا في الرؤيا وما وكل اذ دعا الغزاة منهم من الكوحي
الغزاة في ان كل موجود فانه في جهة وحيز وليس في جهة فانه ليس موجودا ولعل من الادعاء فخر في فخر ذلك الادعاء
وقد وافقنا في الحكم والمعتبر ليس في حكم الموجود فيها وحكمه وعلى فيما ليس في محسوس فيكون باطلا وكذا الغزاة في ادعاء
الكرامية والجمعة في الرؤية المعصية والسالك في العلم مختلفا لهم في الكلام في الوقوع والنجاة في العلم الاول الوقوع ان حقيقة
العلم غير معلومة للبشر وعليه جهود المحققين في الفرق الاسلامية وغيرهم وقد خالف فيهم كثير من المتكلمين من احيانا
والعشرة لثنا وجهات الاول العلوم منه اعراض عنه كالموجود او سلب كونه واجبا لا يتقبل العلم اذ لا يستقيم
عدم ابرياء لا يلقى عدم ليس بجواب ولا في مكان او احداثات كونه خالقا قادر عالما فان هذه الصفات كلها اضافات
لان الاضافة تطلق على النسبة المتكورة وعلى معروضها قال الاموي كل ما ندر كنه منه صفات خارجية عن ذاته كصفات
النفس من العلم والقدرة وغيرها والصفات الاضافية ككونه خالقا ومبدئا والصفات السلبية ولا شك ان العلم من الصفات
لا يوجب العلم حقيقة الخصوصية ما في وجودها بل من الصفات على ان حقيقة الخصوصية متميزة في نفسها عن
سائر الحقائق والماضي في كل الحقيقة الموصوفة المتميزة فلا تدل على علمها ولا ترجع العلم خصوصية ما بها كما لا يلزم من علمها صورة
الانطباع من جذب للبريد من القناطيس العلم حقيقة معينة بل بان حقيقة حقيقة خصوصية معينات لساير الحقائق
متمايزة عنها في حدتها ان كل ما يعلم منه من كونه موجودا وعالما وقادرا ومريدا وخالقا لا غير ذلك لا يقع فيكون الشركة
يتم فذلك يحتاج في فهمه ان في ما يعلم منه من صفات الالوهية والغير وهو الوحيد والابدي وذاته الخصوصية مع خصوصية
الشركة لان الوجودات الشخصية كذلك فليس بالعلوم ذاته الخصوصية وعكسها اعني خواصها ليس في ذاته الخصوصية بالعلوم بل هو

[illegible][illegible]

المطابق للحكم بانه لو لم يكن ذاته متصورا معلوما لاستحقاق الحكم عليها بانها غير متصورة واستحقاق الحكم عليها بالصفات الاخر والجليل
ظاهر ومذاهب التصديق لا يتوقف على التصور بل بكونه بل بوجه المقام الثاني للحوادث في جوار العلم حقيقة الله به خلاف ما
الفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالي وامام الحرمين ومنهم من توقفوا على ان يكونوا من غير ضرورة وكلام الصوفية في اكثر مشغور
بالاشياء وانما مشغور الفلاسفة لان العقول لا بالبدئية وانما بالنظر والنظر اما في الرسم والاشياء للصفة وانما في كذا فان لا يعلم الحقيقة
الا بالبدئية وبالحدود وحققت به ليست بدئية ولا يكون تحديد لعدم التركيب في العلم فلا يمكن العلم بها الجواب منع حصول الحركة
بالكيفية البدئية والحدود ان خلق الله تعالى متعلقا باليسر فهو راي القياس في العلوم النافذة في شتى بلا ساسية بغيرها كسب
من ان النظر قد يتقلب في راي بعض الاشياء في بعض النظم وان لم يكن في بعض النظم فلا يتغير في رايها المصير
السالك في افعالهم في وحيه مقاصد المقصد الاول في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحده وليس بقدرتهم
فان في راي بعض اصحابنا اخرى عادية بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع او حيز فيه فله القدرة واختيارا
لها فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واصدا ومكتسوبا للعبد والمرد بكسب اياه متعارفة لقدرته وادارته من غير ان يكون
ممكنا في رايه او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا من راي الشيخين الاشعري والشافعي وقالت المعتزلة ان كل شيء واقعة
بقدرته العبد وحده على سبيل الاستقلال بالاختيار بل باختياره وقابلية طائفة من واقعة بالقدرة من معانم اختلاف افعال
الاستعداد في القدرتين على ان يتعلق جميعا بفعل نفسه وجوار اجزاء المورثين على اثر واحد وقال القائل على ان يتعلق
قدرة الله في فعل العقل بقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة ومعية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا يوصف بها افعال الله
كما في علم اليتيم تاويلها او ان كانت ذات العلم واقعة بقدرة الله وتاويلها بكونه طاعة على الاول ومعية على الثاني بقدرة
العبد وتاويلها وقالت الحاشية في الامام الحرمين وابو الطيبين من واقعة على سبيل الوجوب واستناده في الخلاف بقوله تعالى ان الله
في العباد اذا قارنت حصول الشرايط والشرائط الحائض والقضا بط في هذا المقام ان المورثين في قدرة الله وقدرته العبد في الانوار
كوتيرة الشئ وجهه والمورثين او معانها وذكر اصحاب اتحاد المتعلقين كذا في الاستاذ فينا والتجار من المعتزلة او وراي دون
الاتحاد في فاما مع كون احداهما في القدرتين متعلقة للاخرى ولا يشبه في انه ليس في قدرة الله متعلقة بقدرة العبد
او في حيلنا في المادون في القديم فتبين العكس مع كون قدرة العبد صلاوة عن قدرة الله وموجبه للفعل
ومع قول الامام والفلاسفة واما بدون ذلك في يكون ان يكون احداهما متعلقة للاخرى وهو من راي القائلين لان
المعروف عن عدم اتحاد المتعلقين فان قيل جاز ان يكون كل من مزمع وموان اصل الفعل بقدرة العبد وبقدرته
بقدرته الله قلنا لم يقل بحدود المقصود وحيث انما سبب دون الاحتمالات العقلية لتأجيل ان الفعل الاختياري
للعبد واقعة بقدرة الله لا بقدرة وجوه الاول ان فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور الله له لما مر من حصول
قدرته الممكنات باسرها وقدرته على لغة الناس من المعتزلة والفرق لدرجة عن الاسلام في ان كل ممكن مقدور الله
على تفصيل من اجسامه وابطالها في شتى قادية الله ولا شئ مما مقدور الله به بواقع بقدرة العبد لا مستناده اجتماع
قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد من الوجه الثاني لو كان العبد موجبا لافعاله بالاختيار والاستقلال لوجب ان
يعلم تفصيلها باللائمة بطلان الشرايط اي باللائمة فلان لا يزيد ولا ينقص عما في يمكن اذ كل فعل من افعالها يمكن
منه على وجوده متفارقة بالاداءة والنقصان في وقوعه في المعين منه دونها لاجل التصديقية بخصوصه والاختيار

المتعلق به وحق مشروط العلم به كما يشهد به البدئية تفصيل الافعال الصادرة عنه باختياره لا بد وان يكون مقصود
معلوما له واما الاختيارية اي بطلان اللازم فلان الثاني وكذا الساسي قد يفعل باختياره كما نقله من كتب الى جنة لا يشغور
بكنية ذلك الفعل وكيفية واعتراف عليه بان يكون في رايه بالثبات في سبيل ولا يشغور بكون الشعور ولا بدوم الشعور الثاني
ولان اكثر المتكلمين يثبتون لجوهر الفرد وتركيب الجسم منه فيكون البطون للحركات لتلك الكائنات والمحرك منها
باختياره لا يشغور بان كانت التخلل بين حركاته البطنية بالضرورة ولان الواقع بقدر العبد عند الجاهلي وابنه للمركبة وحي
صفة توجب المحركة مع ان اكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة ومذاهب الوجوه ان في الثاني والثالث المذكوران
في ابطال اللازم لا يلزم ان بالحقين حيث يتوقف في لجوهر الفرد وينتج تلك الصفة ولان المحرك منها لا يصح
محرك لاجزائها لا محالة ولا شعور لها بل تكليف يتوهم انه يعرف كبريتها ويقصد الوجه الثالث ان العبد لو كان
موجبا لفعله بقدرة واختياره استغلا لا فلا بد ان يكون من فعله وتركه والامم يمكن قاده راعيه مستقلا في ان يتوقف
ترجح فعله على تركه على من في اذ لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جوار طريفه وسببا وبما اتفقا في الاختيار واللام
ايضا لان الاختيار وقوعه اجزا للبايزين الى سبب في شرب ابواب الصانع وكونه المخرج لا يكون من العبد في اختياره
واللازم التسلسل لان نقل الكلام الى صدور ذلك المخرج عنه ويكون الفعل من اي عند ذلك المخرج واجبا الى واجب الصدور
عنه حيث متعلق عنه والامم عين الموجود ان في ذلك المخرج المعروف تمام المخرج لانه اذ لم يجب معه الفعل جاز ان يوجد
مع الفعل تارة وتعدم اخرى مع وجود ذلك المخرج فيهما فتخصيص احوال الوقتين بوجوده في كل المخرج لما عرفت فلا يكون
ما فرضناه من حيزا ماعرف واذا كان الفعل مع المخرج الذي ليس منه واجب الصدور عنه فيكون ذلك
الفعل اضطرارا لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال كانه عوده واورده عليه من ان يكون الله قادرا اختيارا
لا مكان اقامة الدلالة بعينها فيم فيقال لو كان موجبا لفعله بالقدرة استغلا فلا بد ان يكون من فعله وتركه
وان توقف فعله على مخرج الى آخر ما مر فحين قال دليل منقوض بالواجب به واجبه من ذلك الفرق بان
ارادة العبد محدثا في الفعل توقف على مخرج من الارادة الخارجية كمن ارادة العبد محدثه فافتقرت ان يشيها اربا
ارادة خلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه وفعل الله في الارادات التي مفر من صدور عنه وادارة الله
قدرة فلا تقتصر الى ارادة اخذ في روي في الباب هذا الجواب الذي ذكر في الاربعين بانه لا بد من التعميم
المذكور فيقال ان لم يكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قاده واختيارا وان امكن فان لم يتوقف فعله
على مخرج كان اتفاقا واقعا بلا سبب واستغنى ايضا الجاهل عن المخرج وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا
فيكون اضطرارا والفرق الذي ذكره في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل فانما يفرغ
النقص اذ بين عدم جريان الدليل في صوت التخلل وفيه في هذا الروي فان ما كان في ما ذكر من
الفرق بين ارادة العبد وادارة ابيه الى تخصيص المخرج في قولنا ترجع فعله الى المخرج بالحق في المادون
فيصير الاستدلال هكذا ان يمكن العبد من الفعل وتركه توقف الترجيح على مخرج وجب ان لا يكون ذلك المخرج منه
والا كان حادنا حادنا الى مخرج اخر ولا يتيسر بل ينتهي الى مخرج قديم لا يكون من العبد وجب الفعل معه فلا يكون
العبد مستقلا في افعالها بل هو متعلق الى مخرج قديم متعلق بالازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المخرج القديم لا يجيء الى

منه آخر فيكون مستقلا في الفعل ولا يفتقر الى جوابه فما كان لقال ان يقول اذا وجب الفعل مع ذلك
القديم كان موجبا لا يختار اشار الى دفعه بقوله وما استلزم ذلك وجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه وهو ان وجوب
المستحب على الاختيار لا ينافي فيه بل حقيقة فان قلت نحن نقول اختيارا وجوبا فقولنا فقد وجب لا ينافي
كونه قاضيا واختارا قلت الشكل ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والانتقال الكلام الى ذلك الاختيار
وقدس بل عن غير فلا يكون مستقلا في فعله باختياره بخلاف ارادة الباري فانها مستقنة الى ذاته فوجب وجوب الفعل بها
لا ينافي استقلاله في القدرة عليه كمن يتجه ان يقال استناد ارادته القديمة الى ذاته بطريق الاجاب وكون القدرة
فاذا وجب الفعل باليسر اختيارا بالخطرق اليه شائبة الاجاب واعلم ان هذا الاستقلال في الوجه الثالث
انما يصح الزامه للمعزلة القائلين بوجوب المزج في الفعل الاختياري وكون الفعل معه واجبا كاليقين والبناء
والا ففعل لا ينافي بوجوب المزج بوجوب الفعل الاختياري باحد طرفي القدرة ومن غير ذلك الى ذلك الطرف كما هو لا يلزم من
كون الفعل لا مزج ودل كونه اتفاقا واختيارا لا مؤثرا وحديث الترجيح بلا مزج قد فكر عليك مرارا ما اغنا عن عاودة
والمعزلة القائلون بان العبد موجود لا فعال الاختيارية صادرا عن اثنين فابو الحسن ومن تبعه يدعي في اتحاد العبد
للعلمية المضرورة ان يزعم ان العلم بذكر ضرورة لا حاجة به الى الاستقلال وبيان ذلك ان كل احد يجد من نفسه القدرة
بين حركتي المختار والمترتب والصاعد باختياره الى الشان والهادي الى الساقط منها ويعلم ان الاولين
مزين القسمين مستندان الى دواعيه واختياره وانما لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منها بخلاف
الاخيرين اذ لا موجد في شيء منها لارادته ودواعيه ويجعل ابو الحسن انكار كون العبد موجودا لا فعال
الاختيارية مسفوطا معصاة للضرورة والجواب ان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية
موجود في كنهه عايد الى وجود القدرة منقضية الى الاختيار في الاولى وعدمها في الثانية لا الى تاثير في كونه
وعدمها الى عدم تاثير في غيره وكذا انه لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري في غير كماله القدرة والوان
وجوده او عدمه وجوب الدوران لكون الدوران اتفاقا ولا يلزم ايضا وجوب الدوران في
تقدير نبوة العلمية الى كون المواد علمية للدايد ولا من العلمية ان سلم نبوتها الاستقلال بالعلمية لكونها
يكون الدوران جزاء العلم المستقلة ثم يبطل ما قاله ابو الحسن امران الاول ان من كان قبل من
كافرا من فكر في الجاد العبد ففعله ومعه يمين به مثبتين له بالدليل فالموافق الخالف له انفعوا على نفي
الضرورة من هذا المتنازع فيه اما نفي الخالف فظاهر وانما نفي الموافق فلا استقلال له عليه فكيف يسمونه
نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة فيه الامر الثاني ان كل سبيل العقل اذا اعتبر حاله فعد علم ان ارادته للشيء لا يتوقف على
ارادته لتلك الارادة بل يحصل له تلك الارادة سواء ارادها او لم يردها وعلم ايضا انه مع الارادة الحارزة الجارية
وارتجاع الموانع يحصل المراد ويؤثر في الاصل يلزم منها الى من المقدمات التي علمها بوجوده انه لا ارادة منه ولا حصول
الفعل عليها منه فكيف يدعي الضرورة في خلافه قال الامام في نهاية العقول والعجب من اني الحسين انه خالف الصواب
في قولهم القادر على التذنب لا يتوقف فعله لا حاصلا دون الاخر مزج وزعم ان العلم يتوقف في ذلك في فعله لا حاصلا
دون الاخر على الدواعي الى جدها ضروري زعم ان حصول الفعل عقبيته الدواعي وجب ولزم الاعتراف بما بين المقدمتين

هذا هو الجواب
على ما ذكره
في المتن
من ان العبد
موجود لا فعال
الاختيارية
لانه لا ارادة
منه في نفسه
ولا في غيره
ولا يملك
الاختيار

العبد موجودا لا فعالا كما هو مبني ثم بالغ في كون العبد موجودا وادخل كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضروري بذكره قال
الامام وعندي ان ابو الحسن ما كان من البيان القول بعقل المؤمنين بطل مزيب الاعتراف يعني في مسئلة خلق
الاعمال ما بين عليها كنهه ما بطل الاستقلال التي عليها احرازها لا غير الخاف من ثبوتها اصحاب لرجوعه عن مزيبهم
الامر عليهم بما عرفت في ادعاء العلم الضروري بذكره الا فهذا التناقض الذي هو ان يفي على المبدى فضلا عن مزج
الى المستند في التحقيق والتدقيق فظهر انه في هذه المسئلة جرى على مزيبها لا يقال الاعتراف يتوقف حصره والفعل عن
القادر على الدواعي وجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بان القدرة الحادثة مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافي
استقلاله بالفاعلية على سبيل التحويل اليه بالكلية وهو ان ادعى العلم الضروري في الاول ان التاثير لا ينافي الاستقلال
حتى يجزم ما اردوه عليه لانا نقول غير ضمني في هذا المقام سلب الاستقلال الذي يدعيه اصل الاعتراف كما هو مزيب
الاستاذ واما ما لم يرد من ان كان ابو الحسن سائغا عليه فربما بالوافق ولكن يلزم بطلان مزيب الاعتراف بالفاعلية
اذ لا فرق في العقل بين ان يارادته عبيد بما فعله مؤثرا وبين ان يارادته بما يجب عند فعله ويتبع عند عدمه فان المأمور
على كلا التقديرين غير ممكن من الفعل والترك ايضا لا فرق بين ان يجذب الله العبد على ما اوجبه فيه وبين ان يجذب على
فعله ب حصوله عند ما اوجبه فيه لانه لا فرق في العقول بين ما على القبح والظلم وبين ما يوجب القبح والظلم فمن
اختلف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الحارزة انفسه عليه باب القول بالاعتراف فظهر ان ابو الحسن
انكر الاعتراف في هذه المسئلة وان شكك في الفاعلية منه كونه وتبليس انتهى كلامه واما غير اني غير ان الحسين فيسئل عليه
ان على ان العبد موجود لا فعاله بوجوه كثيرة مرجعها الى امر واحد هو ان لا استقلال للعبد بالفعل على سبيل الاختيار
لبطل التكليف بالاوامر والنواهي لان العبد اذا لم يكن موجودا بالفعل مستقلا لا يجاد ولم يمتنع ان يقال لا فعل كذا ولا فعل
كذا وبطل التكاوب الذي ورد به الشرح اذ لا يمتنع التكاوب من لا يستقل بالجاد فعله وارفع المزج والزم ان ليس الفعل
مستقلا اليه مطلقا حتى يرد به او يرد به وارفع الثواب والعقاب الوارد بها العبد والوعيد ولم يبق للبعثة فاقول
لان العباد ليسوا موجودين لافعالهم فثبت انهم استحقاق الثواب والعقاب عليها بل هي خلقة لله فيجب ان لا ينعكس
الامر بتعاقب الانبياء واتباعهم وتبويب الغرائم واشياء غير ذلك لا يتصور منفعة للبعثة اصلا والجواب منع الملازمة
المذكورة وموانع الوجوه والزم باعتبار الفاعلية لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيها الاستقلال بالفعل وذلك كما يدعي الحسين ويؤيد
نفسه ونحوه وسلامته من الآفة وعامة فان ذكر ما عتبارا له محل لها لا مؤثر فيها واما الثواب والعقاب المترتبان
على الافعال الاختيارية فكذلك العباديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقل واجتهاد سوال وكذا لا يصح
عندنا ان يقال لم خلق الله الاحراق عقيب سبيل النار ولم يحصل ابتداء او عقيب مما سئل عنه فكذلك لا يمتنع ان يقال لم
اناب عقيب افعال محسوسة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم يفعلها ابتداء ولم يعكس فيها واما التكليف والتكاوب
والبعثة والوعود فانها قد يكون دواعي للعبد الى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقبة ما عاوده وباعتباره في الاختيار والرجوع
على الدواعي غير الفعل طاعة وذلك اذ وافق ما عاوه الشريعة اليه ومعصية اذ خالفه وبغير علامة الثواب والعقاب لا سببا
موجبا لاختيارها ثم ان هذا الذي ذكره ان لزم القائل بعدم استقلال العبد في افعاله فهو لازم لهم ايضا لوجوه الاول
ان العلم الشرعي عدمه من افعال العبد فهو مستغنى عن العلم والاعتراف بالعلم جلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو

هذا هو الجواب
على ما ذكره
في المتن
من ان العبد
موجود لا فعال
الاختيارية
لانه لا ارادة
منه في نفسه
ولا في غيره
ولا يملك
الاختيار

الربا بحسب قصد وارادته فيكون انذفاعه صادرا عن الذائع وفعاله ليس من الانذفاع فعلا مباشرا بل انذفاعا
 ومنكم قدوة بواسطة ما يشرع من الذائع ومتولاه من كذا الكلام في حصول العلم النظري من النظر وحصول امثاله من
 اسبابها واعلم ان الآدمي جعل انذفاع الحجر على حجب قصص وارادته وجهها اول من وجوه استدلاله وليس في
 كلامه دليل على ان بالكن ادعى الضرورة منها ويؤيد اختلاف الافعال التي تحت متولون باختلاف القدر الثابتة للعباد
 فالآدمي يقوى على حمل البعوض على حمل الضعيف ولو كان الفعل المتولود واقعا بقدره الله جاز تحريك الجبل باجماع الضعيف
 الخفيف وعزم تحريك الشجرة باجماع الأيدي القوي بان يخلق الله تعالى الحركة في الجبل دون الشجرة وأنه مكابر في صفة
 فاعتبار المتولودات مستند الى القدرة الخاصة لا بما يشرع به بتوسط افعال الآدمي جعل هذا التأييد وجهها
 ثانيا من دلائلهم واما الاحتجاج عليهم فيه وجوه الاول رد الاله وهو الهى بما لا بالافعال المتولدة كما ورد بالافعال المتولدة
 وذكر محل الاتفاق في الحروب والحدود وبناء المساجد والقنطرة والمعارف النظرية كعرفة الله به وصفاته ومعرفته انهم
 الشريعة والايالات بالعرب والطنج والقتل في الجهاد مع الكفار فانما كل ما هو موهوم وجوبا او ندبا وابلرام ولا ينبغي ان يلامه
 من غير ذلك لان من الافعال متعلقة بالقدرة الخاصة مما حسس التكليف بما لا يشرع عليه كما لا يحسن التكليف بما لا يجرى
 والالوان ولا شبهة في انها ليست مباشرة بالقدرة فهي بواسطة القادر والذم فان العقل يستحسن المدح والذم
 في امثال هذه الافعال فيكون استحقاق الثواب والعقاب وذكر يدل على انهم فعل العبد الثالث نسبة الفعل الى العبد وان
 الله تعالى في قولهم حمل فلان النقيض لا كما زعموا بالعرب وليس من ذلك قيل الجاهل عند من ليس بالاسناد للظن في قولهم حمل فلان الفعل
 والجواب بعد ما تقدم من انه تعالى مباشر من ان الامر والهي والتكليف بالافعال باعتبار انما وادعى ان يخلق الله تعالى الفعل
 غيره كما وان استحقاق المدح والذم باعتبار الحلية لا باعتبار الغلبة وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر العقاب
 واما حديث النسبة فينبى على الظاهر حسب العرف وعلاماته في الواقع بحسب الحقيقة انه انما الجواب بعد ما تقدم
 انه لم لا يكون اجراء العادة في خلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك من الاجراء متعلق بقوله لا يكون
 الاجراء في صيغة ما ذكر فانه يجرى عاده بما يجرى من الافعال التي يحكم عليها بالتوليد عقيب الفعل المباشر المقدور
 للعبد كفي وذكر في حسن الامر والهي والمدح والذم وفي النسبة وان لم يكن من الافعال مقدور له من افعالهم متولدة من افعالهم
 واجاب الآدمي عما جعل وجهها اول اسلم في الافعال المباشرة من ان كل عاقل يخلق بنفسه ان فعله الاختياري
 مقارن لقدرة وقصص لان قدرته مؤثرة في فعله وكذا الحال في المتولودات قال والذي خصه منها انما وان سلمنا ذلك
 الافعال المباشرة بالقدرة على حسب القصد والراعية فهو غير متصور في المتولودات اذا المتولود غير متبع بغير فاعل
 السبب وبعد مودة بدعوى ان التكليف يكون على حسب قصد وداعيته وان سلم كونها على حسبها لم يلزم منه ان يكون
 من افعاله لان المباشر انما كان فعلا لا مجرد ذلك بل ومع استقلال قدرته بالاجاد بلا احتياج الى سبب والمتولد محتاج
 الى السبب قلها واجاب عما جعل وجهها ثانيا بما سبق في خلق الاعمال وسوان الاختلاف في التفات انما يكون
 كثر القدرات كثر القدر وليس في ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدرة واجاب عن الوجوه الثلاثة المذكورة في الكفاية
 بكفاية اجراء العادة ولكن تفعل جاز ان يكون وجود الانذفاع على حسب القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل
 العادة وكذا الحال في تهاويل الخلق بحسب اختلاف القدر فلا بد من الضرورة وتأييدها وانما اطلقت اصل التوليد بل ما هو متبع

فلا حاجة الى ذكر وقوعه والجواب عنها الكفاية كما تبينها على ما وقع في اواخرها من الاضطراب والشتات في الاول من تلك الفروع
ان المتولون السبب المقدور بالقدرة الظاهرة فيمتنع باتفاق المعتزلة ان يقع مباشرة بالقدرة العادية من غير
توسط السبب والجزاء اجتماع مباشرة ومتولد في محل واحد وذلك لان وجوده فيه بوجود سببه ممكن بالارضية
والفروع من انه يمكن وقوعه فيه مباشرة افتد جاز وجودها مع اتحاد القدر المؤثر فيها ومما مشان واجتماع
التشليل بحال مع انه يقضي الى جواز حمل الزن للجبل العظيم بان يحمل فيه الى الجبل من قدرة الزن اعداوس
الحامو ان لا اعداوا جزاء فيه فيقع الجبل في تلك الاعداد من الحمل وذلك حال ضرورتها والجواب ان اى القول بان
اجتماعها بما يقضي اصحكم في جواز اجتماع التشليل فان المعتزلة جوزوا اجتماعها مطلقا لا بشرط من شأنه فقلوا
وقالوا لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين ويجوز وقوعهما كما مر في المصد الرابع من اللوح الثاني في قولهم ليس
يلزم من تجويز المباشرة فيما يقع توليد اجتماع التشليل ان قد يكون تأثيره بالمباشرة في غير محل وقوع المتولد مشروطا
بشرط عدم السبب كحالة وقوعه تولدا مشروطا بوجوده فلا يلزم اجتماع التشليل لاستماع اجتماعه بشرط ما لا
يكون وقوع كل من المباشرة والمتولد بدلائل الاخر ويحمل الكلام جميعا آخر وهو ان تأثيره بالمباشرة في غير
ما وقع بالتولد لا في غيره وذلك التأثير على سبيل البديل كما ذكره لا يلزم اجتماع تأثيرين على نفس واحد بعينه وهذا
الوجه هو المقصود من الجار الا افكارا والمواقف لكون لفظه العين الغالي في الفروع قد منع بعض المعتزلة من
فجوة الفعل المتولد له بل جميع افعاله عندهم بالمباشرة وقد دون بالقدرة من غير توسط سبب
ووافقهم عليه ابو تاشم في احد قوليه والاضحية في فعله الى سبب هو المتولد لذلك الفصل كاحتياج العبد الى
اسباب المتولدات وهو على الله تعالى والجواب ان ذكر الى لزوم احتياج العبد الى اسبابه امتناع وقوع
الفعل المتولد بدون السبب قد عرفت بطلان ما اورده على الفروع الاول من جواز وقوع المتولد من فعل
العبد مباشرة وقد قال به ابو تاشم ايضا في الغايب في احد قوليه وان منع في الثالث عدم مطلقا انه الى
الاضحية الى السبب هو لا لا يبريد على امتناع وجود الاعراض بدون محالها اذ منها ايضا يلزم احتياج
في الجاد والاعراض الى الجاد والجواب في هذا هو العجز مشاكرا هو العجز منها والتحقيق انه لا محذور لان الاحتياج
في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والعرض في جوارحه بعضهم ووافقهم ابو تاشم في القول الآخر بما ذكره في مقدمه
لكن من حركة الاخصان والاوراق على الاشجار وحركة الرباع العائمة واعتمادها عليها ولا شك ان حركة
الرباع واعتمادها من فعل الله به بالمباشرة فتكون حركة الاخصان والاوراق من فعله توليدا والجواب
ما سبق في فصل العبد من ان ترتب فعل على آخر لا يستلزم ان يكون مسببا له جواز ان يكون للرباع بجزرة
الله به ابتداء ويكون الترتب مجرد واجراء العادة الثالثة من الفروع قالوا العلم النظري يتولد من النظر
ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر يعني انه اذا غفل عن النظر والعلم بالمتصور فيه ثم تذكر النظر فاعلم بالاصل عند
التذكر لا يكون متولدا منه بل مقدورا مباشرة بالقدرة وذلك لانه من استأثر الى اولها بقوله بل حوى تذكر
النظر ضرورة ان فعل الله وليس مقدورا للبشر فلو وقعت المعرفة بالله به تعالى بالنظر حال كونه متذكرا لكانت
المعرفة ضرورة من فعل الله ايضا فامتنع التكليف بها وخرصت عن ان يكون في امورها وهو بطلان اجتماعا واثار

فی کل واحد م

مستولنہ

ان ثانيا بقوله ولا ياتي ذكر النظر اي جني كونه مولدا بقوله العلم والوعاء منه الشبهة اي لو كان التذكر مولدا للعلم
لولى وان ما رتبته لانه قبل عارضتها كونه بعدة وجواب الاول ما رتبته من مبن على ان التكليف لا يكون الا بعد
مقدور للعبور وخلق له وقدينا بطلان ذلك من خلق الاعمال وجواب الثاني ان كان عروضا للشبهة مع تذكر
النظر الصحيح وكلامنا فيه ولا يمنع التوليد عندها كما في ابتداء النظر اي وان سلمنا ان كان عروضا للشبهة عند ذكر النظر
الصحيح فذلك منع توليد التذكر عند عروضا للشبهة ولا يمنع توليد عند عروضا للشبهة مع تذكر النظر
توليد ولا يمنع ذلك توليد حال عدمها فان قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فليس منع الشبهة توليد
وضع فعل العبد لفعل الله وذلك بخلاف دفع الشبهة توليد ابتداء النظر الذي هو فعل العبد ايضا قلنا يلزم منه استحالة
الاية العقلية التي تترك عند اعتقاد الرب والعاصفة عليه من ان تحرك تلك الرياح سواء كان تحرك في كنه الشيء ففعل
مباشرة الرب او متولدا من فعل الذي هو محرك الرياح فاجوابك فهو جواب الرابع من تلك الفروع والاصوات والالام الحاصل
بفعل الايدي لا يحصل الا بالتوليد لا بفعل وجود صوت لا بامتدادات بعض الاجرام على بعض واصطكاك بينها وكذا الحال
في الالام الحاصل من الادي فلو كانت الامور واقعة بطريق مباشر لما توقفت على من الاسباب والجواب ان الالام
بل جاز ان يكون شروطا وقوعها من القدرة مباشرة وادابها في تلك الالام على الاطلاق لتوقفها على الجوارح
فتكون متولدة منها وجواب ما عرفت اننا وشبهه ابو علي في التاليف العام بحسب ما اوردنا واحدا مما حمل القدرين
صاحب الصلح اصعب او ضم اصعب الى جسم آخر وقال هذا التاليف يمنع توليد خلاف التاليف العام فحينئذ حمل
القدرين بحسب ما ينبغي لمحمدا فانه لا يمنع توليد ان الفعل الواحد من العباد في محل خارج بتمامه عن محل قدرته
يكون مباشرة بالاتفاق بين القائلين بالتوليد كما سببها القائلون بالتوليد قسموا السبب التوليد الى ما تولد
في ابتداء حدوثه دون حال وانه الى ما تولد حال حدوثه وادامه اذ لم يمنع ما في حاله والى ما تولد في حاله
والوقت اي تفرق الاجزاء المتشعبة بنسبة القوة المتولدة لالام فانها تولد في حال الخروث لالحال البقاء والقاء كالاعتقاد
اللازم السهل فانه عند انتفاء الموانع تولد الحركة الرباطة حال حدوثه وادامه وقال الامدي في مبداءه الى ذكره بعبارة
ان كلامنا الجوارح والوقت في ابتداء كونه وادامه فاذا لم يكن هناك مانع من التوليد لم يمنع من توليدها في الالام
عدم توليدها في الخروث ومن توليدها في الخروث توليدها في البقاء ولو اخذوا خصوص ابتداء الالام لازمه شرطان
التوليد لزمهم ذلك في جميع الاسباب المتولدة ولم يقولوا بالسادس اختلاف في الموت المتولد من الجرح اي الحاصل عقبيه
من يمتد متولدا من الالام المتولدة من الجرح فتعاقب قوموا ببقية اخرى والثاني انه لم يمنع من الالام المتولدة من الجرح
على الالام ببقية تولد منها كما في سائر التولدات والثبت له مراتب للاجماع فان الالام اجمعا على ان المستقل بالامانة
والاجزاء هو الله سبحانه والكتاب فان خصوصية الاله عليه قال هو حي وبقيت ربي الذي يحيي ويميت الساجد فاختلاف
في الطعوم والالوان التي تحصل في القرب وغير من افعال العباد من تولد من فعل اولاد وذلك لكون الربس وطعم
بجزء من الطعوم عند طعمه فانته قوموا وقالوا امثل هذا الطعم واللون متولد من فعل حصوله بفعله على حبه ومنه اخرون
وقالوا لا يقع شيء من الالوان والطعوم من العباد لا مباشرة بقدرتهم وعلو طاقم ولا متولد من افعالهم والالحاصل ذلك
الطعم واللون بالقراب او نحوه من افعال العبد في جسم الانسان مماثلة لغيره من الجوارح الا ان افراد المتجانسة فيقال لهم بغير علمهم

منه

الطعم واللون بالقراب او نحوه من افعال العبد في جسم الانسان مماثلة لغيره من الجوارح الا ان افراد المتجانسة فيقال لهم بغير علمهم

لم يستند حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد في بعض الاجسام دون بعض الى اختلاف اعمارهم في هذا شرط حدوث
ذلك اللون والطعم فيه فلا يحدث شيء منها في جسم آخر لم يوجد فيه شرط وان تعلقت به ذلك الفعل فانما هو اختلاف في الالام الحاصل
من الاعتقاد على الغير بغير ادراك فليس فاعل ان يتولد من الاعتقاد وهو منسوب لغيره والاعتقاد هو ما في القلب من قولية يتولد
من الالام كما في قول الحكماء سبب الالام تفرق الاتصال والوفاة يتولد من الاعتقاد وذلك لان الالام بقدر الوفاة فكلما ايسر
الاعتقاد ولذا لم يولد الاعتقاد الواحد العضو الرقيق الرخو اضعاف ما يولد العضو القوي المكتنز وما هو الا اختلاف في
يوجب ذلك الاعتقاد في جسم من الالام فان تفرق الحاصل منه في الرخو اكثر واقل من الحاصل في المكتنز فلا يكون الالام متولدا من
الاعتقاد بل من الالام لان خاصية التوليد اختلاف المتولدات بحسب اختلاف اسبابها والجواب ان اختلاف الالام المتولدات
في القوة والكثرة والقوة والعنف من الاعتقاد والوفاة اختلاف الالام المتولدات من الالام الواحد والعنف كفا في الالام من الاعتقاد
الواحد لان كل منهما اختلاف في ذاته متولد من شيء واحد ولا اختلاف فيه فلم يستند حواي اختلاف الالام على تقدير تولد
من الاعتقاد الى اختلاف القابل كما استند اليه اختلاف الالام على ما عرفت فبما هو الحاصل انكم جوزتم استثناء الالام المتخلف الى
الاعتقاد الواحد وعلتم ذلك باختلاف العضوين في قول الحكماء فان العنق الضعيف يتركز في الالام الجوزة واستثناء الالام
المتخلف الى الاعتقاد الواحد بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة الى توسيع الالام والاعتقاد كما لا يخفى وايضا فيقول ان
يولد الالام من الالام متقاوش الالام فاما لا يوجد في الالام كما يحصل برأس الالام وما يحصل بذات العنق فان من بين
الالام يتقاوشان جارا ولم يوجد هذا التقاوش في الالام الحاصل في الموضوعين بل ربما كان يحصل من الالام بذات العنق مما
يحصل برأس الالام بغيره من ان حال الالام على عكس ذلك فلا يكون متولدا من التاسع وهو آخر الفروع المذكورة في الكتاب
على كبر احوال الالام بل هو كغيره من الالام لا يمتد في الفروع الثاني فمن لم يجوز ان يكون فعله بمتولد الحكم بان الالام
الصادرة عنه تعالى لا يكون بسبب الالام وتوليد اياه ومن جوز التوليد في افعاله جوز كون الالام الصادرة عنه متولدا من الوفاة
ويعلم من كونه مبنيا على الفروع الثاني ان العباد الظاهر في شأن ان يقال بل يمكن من الالام بامانة الالام بالوفاة ولا يكون
جزئيا من جزئيات الفروع الثاني فلا حاجة الى افرادة وذلك كما نرى في الامور المعقدة الثالث في البحث عن امور اخرى
الفرق وانما اعتقد عليها الاجماع وهو ما تولد في الالام في جميع حاله بل طبع الله عليها بغير علم والحق حتم الله على قلوبهم والاكتم وحلها
على قلوبهم ان يفقهوه ويحكموا كما لا يخفى في قوله لم على قلوب افعالها فذهب الى ان الالام عبارة عن خلق الضلال في
القلوب وذلك لان من الامور في اللغة موانع في الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب مانع من
الهدى فسميت بهن الاسم لان الاصل هو الاطراء الان يمنع مانع والاصل عروضا من ادعاه بخلاف الالام والاعتقاد والوفاة
بوجوده الاول في مبداءه المتولدة فتم الله على قلوبهم الى آخر الآيات ان سماءا محتوها عليها او مطبوعا عليها وجعلوا عليها الكثرة
واقفالوا وصمنا نبيك كما قال جعلوا الملة كلمة الذين هم عباد الرحمن انما قالوا سمعهم بذكرهم وصمهم بالانوسة او لا قرة لهم
على العمل للخلق الثاني وهو الجبائي وابنه ومن تابعها وصمها اي وصم الله قلوب كفار سمحات وعلامات تعرفها
الملائكة فيتمتع بها الكافر من المؤمنين وذلك لان الالام والطبع في اللغة هو الوسم ولا يتبع ان خلق الله في قلوب الفخار سمته تميزها
عن قلوب الابرار ويثبت تلك السمعة للملائكة فيتمتعون من اسمها وفي ذلك مصلحة ونسبة لانه اذا علم العبد انه اذ كفر وصم سمته
يتحقق بها فتمت ولعن من الملائكة كان ذلك سببا لانه جازاه عنه الثالث وهو الكسبي منع الله منهم اللطف المتعرب الى اللطافة المتعبد من

المتين

بالنفس، لا بالمعنى، والكفر معناه لا نقضا، ولما حصل ان الكفر المتوجه نحو الكفر بالحق لا نحو الكفر بالباطل لا بالحق لا بالباطل
ان الكفر نسبة الى الله سبحانه وبع ما يعتبره فاعلمت له واجاد باياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له ولا يتصل
به والكل باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والحق بالحق العكس الى الرضا فانما باعتبار النسبة الاولى والثانية
والعرف بينهما ظاهري وذلك لانه ليس من وجوب الرضا بشي باعتبار صدور من فاعلم وجوب الرضا باعتبار
وقوعه صفة بشرية او كونه ذكر لوجوب الرضا، بوجوب الانبياء، وهو باطل اجماعا الرابع لو اراد الله الكفر وخلق
مراد الله من منع من كان الامر بالايان تكليفيا بالايان لان الايمان منتهى الصدور ومنه في قلب الذي يتبع التكليف
عندنا ما لا يكون متعلقا للقدرة الكاسية عادة اما الاستحالة في نفسه كالميل الى التيقن، واما الاستحالة صدور
عن الانسان في غير العادات كالطيران في الجو لا يمكن ان يكون مقدورا بالفعل للتكليف به والايان في نفسه امر مقدور
بغير ان يتعلق به القدرة الكاسية عادة وان لم يكن مقدورا بالفعل للكفر لان القدرة عندنا مع الفعل لا قبل وعدم القدرة
بهذا المعنى لا يمنع التكليف فان المحذور مطلق بالصلو اجماعا فمن دلائل العقل لهم وربما احتجوا بايات تدل على انه
لا يريد الكفر والمعاصي الاولى يقول الذين اشركوا بالوثان الله ما اشركت ولا اباؤنا ولا احبنا من شئ حكم الله عنهم
انهم قالوا اشركنا بآادة الله ولو اراد عدم اشركنا لكان صدور عن غيرهم الحملات فقد اسندوا قوتهم وعصبانهم الى
ارادة الله به كما تزعون انهم ثمة به رديهم مخالفة وبين بطلانهم فذمتهم عليها بقوله به كذا كذب الذين من قبلهم تلك
قالوا ذلك الكلام سحرية عن النبي وفعالهم وتوهم وتعليق عدم اجابته واقعياده لا تخوضنا للمكاشاة المشبهة
فاصدر عنهم كلمة حق اريد بها باطل وتلك فيهم الله به بالكذب لانهم قصدوا به كذب النبي في وجوب اطاعته والبيانة
دون الكذب لان ذلك الكلام في نفسه صدق وحق وقال اخر قل فقد نجية الباطلة فلو شاء لهدمكم جميعا فاشاد
الى صدق مقالتهم وفاد عنهم الثانية كل من كان سيئة عند ربك مكروها فانها تدل على ان ما كان سيئة اي
معصية فانه مكروه عند الله والكروه لا يكون مراد الله ارادة كونه مكروها للعقل، منكر الله في مجازي عاداتهم في الغيبة
الصلوة فليس تولى عند ربك ظنا بقوله مكروها او كونه منهي عنه مجازا وانما اركب هذا الجوز لتوفيق الدلالة اي
جوابين من الآية وبين ما ذكرنا من الدلائل الباطلة وما الله يريد بظلم العباد وسحق الظلم من العباد كما بين بلا شبهة
فبعض المكاشاة ليس مراد الله قلت اي لا يريد بظلم العباد ولا ظلم بعضهم على بعض فانه كما بين ومراد خلاف ظلمهم فانه
ليس مراد والامانة بل تفرقه به فيما يملكه كيف كان ذلك التفرق لا يكون ظلم بل عدل وحقا الرابعة والله لا يظلم
والفاد كما بين والمحبة من الارادة فان الله ليس مراد قلت بل المحبة ارادة خاصة ومن لا يتبعها بعبادة وسواها
ونحن الحام لا يستلزم في العام الخامسة لا يريد في عبادة الكفر والرضا وهو الارادة قلت الرضا من الاعتراف والرضا
الكفر والكفر ويعرض عليه وبواخذه وبكون ان العبد لا يريد الا الله والاسرارح وليس كما هو بارادتها وهو ما هو
الاعتراض عليها فالرضا اعني ترك الاعتراض بخلاف الارادة ثم من الايات معارضة بكيات اخرى من ادل على المقصود
منها الاولى لو شاء الله لجمعهم على الهدى الثانية ان لو شاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة ولو شاء لهدمكم جميعا والقرينة
محلوا المشبهة في من الايات ونظائرها على مشيئة الله والاجابة وليس بشي لانه خلاف الظاهر وتفسير المطلق من غير
والله عليه الرابعة او ليكن الذين لم يرد الله ان يظلم قلوبهم ونظير القلوب بالايان فلم يرد الله ان يظلم قلوبهم

لا خلاف فيها ظاهر من هذا الظاهر

المكاشاة مقدور لله فلا بد من اختصاص بعضها بالواقع وبما قاتما المحض من محضه وهو الارادة وعذرا
فقط كما حقه المرتبة لاحد المقدورين وهو الارادة كما لا بد من ان من الصفات المرتبة في اجاد بعض المقدورات دون
بعض في اختصاص المقدورات باوقاتها واما ان غير مراد لا يكون فلا بد من علم الكافر مغلالة لا يكون فكل الايمان
على الاستحالة ان يتقلب العلم جهلا والله به علم باستحالة العالم باستحالة الشيء لا يبرهن بالصدور وايضا الارادة
فاما ان يقع فيلزم الانقلاب او لا فيلزم غير ذلك وقصود عن تحقيق مراده ولان لا يتصور من ان العالم باستحالة الشيء
صفته مرتبة لا صدوقه لان ادعاء استحالة الآخرة واجب فلا يمكن لرجع الصفة وفيه عتق لان عدم ايمان الكافر
مراد الله مع كونه واجبا وايضا موثوقين في علم الله وجوده كما بان المؤمن وان احضر فيه واجب الامر من غير فلا
وجبه جميع الصفات وبعضه من الذي هو من حيثها اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار والاعتصار على إطلاق
قولهم عاشا الله كان وما لم يشأ لم يكن فان هذا مروى عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد تعلقه الامم بالقبول فيجوز ان يكون مراد الله
ربما يحكي به ايضا والمنازع بالاطلاق دفعا لتوهم التقييد بفعله به وبما ليس من افعال العباد والاختيارية كما تامل به
المعتزلة ويرفع هذا التوهم انهم كانوا يقولون كلامهم في معرض تعظيم الله به واعلاء شأنه والله اول وسوء ما شاء الله
كان دليل الشارة وعوانه به غير مراد بالكون وذلك لانه ينحصر في كسب النقص الى قولنا كل ما لم يكن في الله
والقدرة على ما لم يشأ لم يكن دليل الله ولا الكاسية بغير الطريق الى قولنا كل ما كان فقد شاء الله استحالة ان المعتزلة والاف
البريد الكفر والمعاصي بوجوه عقلية الاولى لو كان به مراد الكفر الكافر وقد امر به بالاعتقاد فالامر بخلاف ما يريد بغيره
سفيما فيلزم السقوط احكام الله تعالى الله من ذلك علوا كبيرا قلنا لا ثم ان الامر بخلاف ما يريد بغيره منها والممكن
لو كان العرض من الامر متخذا في ابتغاء المأمور به بوضوح وجوه ثلثة الاولى ان المحقق بعين ملاحظة ما له قد بان
ولا يريد بفعله الله اول وموان الصادق منه امر حقيقة فلا تارة اخذ الى العبد بالفعل بقا الامثلة امر مستحسن واما الشارة
انه لا يريد منه الفعل فلا تارة يحصل مقصوده وهو الامتنان لطاقه واعصى فلا يستغنى في الامر بالبريد في الامر الثاني ان ادعاء
الملك ضارب عيب فاعتذر بعضه بانه والكس يتوعد بالقتل ان لم يطيع عهده بانه فانه ما من يفعل شيئا بعد ذلك وبوجه
عصيانه منه فان احدا لا يريد ما يقتضي ان يتسلط به على نفسه بقدر الامر بخلاف ما يريد من ولا سفر فان قيل الموجود وهو ما هو
الامر لا حقيقة فان العاقل لا يامر بما يوجب حصوله الى ملكه اجيب بانه قد يامر به اذ علم انه لا يحصل وكان في الامر الثاني
خلاف الارادة فانها لا تتعلق به اصلا الثالث ان الحكماء الى الامر قد يامر ولا يريد فعل المأمور به بل يريد طاعة والبر
سنة الثانية من وجوه استدلالهم لو كان الكفر مراد الله لكان فعله والايان به موافقة لمراد الله فيكون طاعة مستلزمة
وانه باطل ضرورة من الذين قلنا الطاعة موافقة للامر والامر غير الارادة وغير مستلزم لها لانها كما علمت في الصدور
قال لا مدى ويدل على ان موافقة الارادة ليست طاعة انه لو اراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر على وقفا
المراد ولا شعور للفاعل باذنه فانه لا يعبر منه طاعة له كيف ولا ارادة كما منه والامر طاعة ولهذا يقال في العرف ان
طاعة الامر ولا يقال طاعة الارادة وقد صارت بعض اصحابنا في العباد فقال الكفر مراد بالكفر غير مراد الله
لان القول الثاني يقتضي ان الرضا بالكفر دون الله ولا يوافق لاطايل تحت الثالث لو كان الكفر مراد الله لكان
بعقباته والرضا بالحق، واجب لهما فان كان الرضا بالكفر واجبا واللازم بطلان الرضا، بالكفر كما قلنا فلو كان الرضا

لا خلاف فيها ظاهر من هذا الظاهر

100
 101
 102
 103
 104
 105
 106
 107
 108
 109
 110
 111
 112
 113
 114
 115
 116
 117
 118
 119
 120
 121
 122
 123
 124
 125
 126
 127
 128
 129
 130
 131
 132
 133
 134
 135
 136
 137
 138
 139
 140
 141
 142
 143
 144
 145
 146
 147
 148
 149
 150
 151
 152
 153
 154
 155
 156
 157
 158
 159
 160
 161
 162
 163
 164
 165
 166
 167
 168
 169
 170
 171
 172
 173
 174
 175
 176
 177
 178
 179
 180
 181
 182
 183
 184
 185
 186
 187
 188
 189
 190
 191
 192
 193
 194
 195
 196
 197
 198
 199
 200
 201
 202
 203
 204
 205
 206
 207
 208
 209
 210
 211
 212
 213
 214
 215
 216
 217
 218
 219
 220
 221
 222
 223
 224
 225
 226
 227
 228
 229
 230
 231
 232
 233
 234
 235
 236
 237
 238
 239
 240
 241
 242
 243
 244
 245
 246
 247
 248
 249
 250
 251
 252
 253
 254
 255
 256
 257
 258
 259
 260
 261
 262
 263
 264
 265
 266
 267
 268
 269
 270
 271
 272
 273
 274
 275
 276
 277
 278
 279
 280
 281
 282
 283
 284
 285
 286
 287
 288
 289
 290
 291
 292
 293
 294
 295
 296
 297
 298
 299
 300
 301
 302
 303
 304
 305
 306
 307
 308
 309
 310
 311
 312
 313
 314
 315
 316
 317
 318
 319
 320
 321
 322
 323
 324
 325
 326
 327
 328
 329
 330
 331
 332
 333
 334
 335
 336
 337
 338
 339
 340
 341
 342
 343
 344
 345
 346
 347
 348
 349
 350
 351
 352
 353
 354
 355
 356
 357
 358
 359
 360
 361
 362
 363
 364
 365
 366
 367
 368
 369
 370
 371
 372
 373
 374
 375
 376
 377
 378
 379
 380
 381
 382
 383
 384
 385
 386
 387
 388
 389
 390
 391
 392
 393
 394
 395
 396
 397
 398
 399
 400
 401
 402
 403
 404
 405
 406
 407
 408
 409
 410
 411
 412
 413
 414
 415
 416
 417
 418
 419
 420
 421
 422
 423
 424
 425
 426
 427
 428
 429
 430
 431
 432
 433
 434
 435
 436
 437
 438
 439
 440
 441
 442
 443
 444
 445
 446
 447
 448
 449
 450
 451
 452
 453
 454
 455
 456
 457
 458
 459
 460
 461
 462
 463
 464
 465
 466
 467
 468
 469
 470
 471
 472
 473
 474
 475
 476
 477
 478
 479
 480
 481
 482
 483
 484
 485
 486
 487
 488
 489
 490
 491
 492
 493
 494
 495
 496
 497
 498
 499
 500
 501
 502
 503
 504
 505
 506
 507
 508
 509
 510
 511
 512
 513
 514
 515
 516
 517
 518
 519
 520
 521
 522
 523
 524
 525
 526
 527
 528
 529
 530
 531
 532
 533
 534
 535
 536
 537
 538
 539
 540
 541
 542
 543
 544
 545
 546
 547
 548
 549
 550
 551
 552
 553
 554
 555
 556
 557
 558
 559
 560
 561
 562
 563
 564
 565
 566
 567
 568
 569
 570
 571
 572
 573
 574
 575
 576
 577
 578
 579
 580
 581
 582
 583
 584
 585
 586
 587
 588
 589
 590
 591
 592
 593
 594
 595
 596
 597
 598
 599
 600
 601
 602
 603
 604
 605
 606
 607
 608
 609
 610
 611

الشروع في الاجتهاد من تحرير محل الشك لبعض المتأخرين فيه وبرهاني والاخبارات على ما هو واحد فنقول في باب التوفيق
الحسن والقيح يقال لمعان ثلاثة الاول ازالة صفته الكمال والتقصي فالحسن يكون الصفقة صفته الكمال والقيح يكون الصفقة
نقصان يقال العلم حسن الى ما لم يتصف به كمال وارتفاع شأنه والجهل ردي الى ما لم يتصف به نقصان وانخفاض حاله ولا
تعارض فان هذا المعنى امر ثابت للصفات لنفسها وان مدرك العقل لا يتعلق به بالشرع الثاني ملازمة الطريق ومشاورة
ما وافق كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك كان حسنا ولا قبيحا وقد يرجع عنها الى حسن الحسن والقيح يندرج
بالعلم والمفسر فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقيح ما فيه مفسدة وما خلا عنها لا يكون شيئا منها وذكر بعضنا على مدرك
العقل كالمعنى الاول فيختلف باعتبار فان قيل يرد عليه لا عوارضا وموافق لغرضهم ومقتضى لا وبما ذكره في الثاني
لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفته حقيقية والامم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد اسودا وبياضا
بالقياس الى شخصين الثالث تعليق العوج والثواب اجلا واعجابا والذم والعقاب كذا فالتعلق به المعنى في العاجل
والثواب في الاجل يسمى حسنا وما يتعلق به الذم في العاجل والعقاب في الاجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو
خارج منهما مثلا في افعال العباد وان اراد ما يشغل افعال الله ثم اكتفى بتعلق المدح والذم وشكر الثواب والعقاب
ومذا المعنى الثالث هو محل الشك فهو عندنا شرعي وذكر لان الافعال كلها سواء ليس شيء منها في نفسه بحيث
يقضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الله تعالى وما فيه منها وعندنا المفسر
عليه فانهم قالوا لتعلقه في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محبة مستقيمة لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا ومبغضة
مستقيمة لاستحقاق فاعله ذما وعقابه انما هي شكل لجهة المحبة او المحبة بتدرك العزوة من غير تامل ونكر كحسن الصديق
النافع ووجوب الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بما يلائم توقف وقد يدرك البطلان كحسن الصديق الضار ووجوب الكذب الضار
مثلا وقد لا يدرك بالعقل لا بالنظر ولا بالعزوة ولكن اذا ورد به الشرع علم ان جهة محبة كذا في صوم آخر يوم من
رمضان حيث اوجبته الشريعة او جهة مبغضة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمت الشريعة فادرك الحسن والقيح
في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنها باجره ونعيمه ما كشف عنها في القسامين الاولين فلهذا مؤيدكم العقلان ما
يعزونه او ينظرانهم اختلفا فذهب الاولين منهم الى ان حسن الافعال وقبحها بذواتها لا بصفتها فيها فتعطينا ما
بعض من يعجزهم من المتعدين الى انبياء صفته حقيقية لتوجب ذلك مطلقا الى الحسن والقيح يباحثوا في حسن
الفعل او قبحه لذاته كما ذهب البعض من اصحابهم الى ما بين من صفته موجبة لاجرمها وذهب ابو الحسن الى ان ما بين من مآثرها في انبياء
صفته في القبح مستقيمة لغيره دون الحسن والا حاصرية الى صفته محسنة بكل كيفية في الحسن انشأ الصفقة الحقيقية وذهب الى ان
الانفعالية في الوصف الحقيقي فيها مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها الصفات حقيقية بل وجوده اعتبارية واوصاف
اضافية تختلف حسب الاعتبار كما في لفظ البتة ناديا وظلما واحسانا فتلخص في العبادات المحمودة قول ابو الحسن في القبح
فليس للمعنى منية ومن العلم فانما يفعل اعتبره في العلم احراز اعان فعل العاجز والملي فانه لا يوصف بحسن ولا قبح وقيل العلم
ليخرج عنه المحامات الصادقة عن علم يلفه وعوة بن اومن هو قريب العهد بالاسلام وكنتي بالمعنى من العلم ليدخل في الكفر في
شامق الجبل فانه يمكن من العلم بانه بالاول العقلية واذا رد بقوله ليس له ان يفعل ان الاقدام عليه لا يلزم عقل العقلية وتبين
ان في هذا التعريف المذكور في تعريفنا آخران احدهما انه فعل يحق الزم فاعلة الحكم منه وفي العلم كذا وذكر الاول ان كذا كان

میں

والله اعلم
والله اعلم

ان يقال في قول القوم ان الكذب ليس بواجب بل هو مباح في بعض المواضع لا على ما ذهبوا اليه من اعتبار الكذب بالاعتقاد والاعتقاد هو الذي
على كونه في قولهم ان الكذب ليس بواجب بل هو مباح في بعض المواضع لا على ما ذهبوا اليه من اعتبار الكذب بالاعتقاد والاعتقاد هو الذي
لكن كمال الكلام انما هو في بيان ما هو الكذب في الحقيقة والاعتقاد هو الذي
بالوجود الاعتبارية فتصنف هذا الكلام في الحقيقة والاعتقاد هو الذي
الضعيفة من قول ربيعة الدار لم يكن زيد في قولنا ما لا نراه وحسن عدم كون زيد في الدار اذا قابل
بقسم ثالث في القسمات بالاطلاق فالاول لا يستلزم صحة وان كان زيد في الدار والآخر لا يستلزم كون عدم جرم
الوجود فاما قد يكون مقبولا في الدار والآخر لا يستلزم كون عدم جرم
الكاذب كونه كاذبا ان قام بكل حرف منه فكل حرف كاذب او العرف وحسن انه متصف بالحق المحلل لكذب فهو كاذب الكذب
من صفات الحقيقة وبطلان ظاهر وان قام بالجميع فلا وجود له لثبوتها الى ترتيب الحروف وتصح المقدم منها عند حصول
المتاخر والى كونه في الجموع وجوده وكيف يتصور انقسامه بالحق الذي هو حقيقة شبيهة بالصدق في نفس الشيء من موقوفه على
او مجموعها واما الامر في ان كان الكاذب في جملة حروفه فان يكون صفة مجموع حروفه والاحادها
والاول بالاطلاق لا وجود له لا يتصف بصفة متضمنة للاحد شئ لان التقصير للاحد ان يكون شئ فلا يكون من عدم
والثاني بطلان لان معنى القبح في الجملة الكاذب انما هو الكذب في كل حرف من حروفه او هو محال
توابع القبح من صفاته النفسية فلا يستلزم صحة كونه موهوما كما هو مذهب بعض القائلين بان حسن الافعال
وقبحها لا ياتي الا بالصفات الحقيقية فاقبحها وازداد الجواب انما يتجه على تقريره في الامر والى ان الكذب في الجموع
يقال ليس يلزم من كون القبح ذاتيا مستلزما الى ذات الشئ ان يكون موجودا خارجيا حتى يتبين وقبحه صفة له
لجواز ان يقتضي ذات الشئ ان يتصور اعتبارية يستحيل ان يكون الكاذب في كل حرف من حروفه في كل حال
كوجوده جرم كاذب او يقوم القبح بالجميع كونه كاذبا فاسوجوا كونه في قيام القبح في الراجح كونه في كون الفعل
ليس نفس ذاته ولا جرم انما هو المتعلق به وانه بل لا يرد عليها وانه موجود لا يقتضي اللاحق القبح بالعدم بل في قيام
الذي هو القبح بالحق الذي هو الفعل في كل كلام على مقدرته بان يقتضي الحدوث لا يجب ان يكون موجودا وانما
التقصير في انما يستحيل في الصدق دون الوجود وايضا لا يستلزم قيام العرف بالحق لانه لم يرد عليه دليل على عرفت
بالامكان والحدوث فان هذا الدليل الذي اوردوه في كون القبح امرا موجودا جاز فيها ما كونه اعتباريا من القبح كونه
حاصلا قبل الفعل ولا كونه ليس لان الفعل لولا ان ما يقتضي صحة حاصلا قبل وجوده لم يكن كذا فيلزم في قيام الصفة الحقيقية
بالعدم لان مقتضى القبح صفة وجودية وقد يقال لو كان القبح ذاتيا لزم تقدم المعلوم على علمه لان في الفعل حاصلا قبل
لما عرفت وعلته ذات الفعل وصفته وليس شئ منها حاصلا قبل ان يثبت القبح او علمته حاصلا قبل الفعل بل في العلم
بالصحة بالحق وبما يقتضيه اذا حصل هذا الحكم على الحاصل من فعله والاقام عليه لا تصاحبه بالحق وبما يقتضيه علان القبح
يرجعون ان الزوات ثابتة شتر في الازل فتصح عندهم انما هي بالصفات الحقيقية فيكون في المسئلة انما هي بالصفات
وطريقان الزاميان اما الحقيقة فاما ان الناس لم يحكموا في الكذب والاعتقاد هو الذي
حق وكذا يجوز ان حسن العدل والصدق في النسخ والايان وعصية الانبياء من انشاء المبادئ وليس ذلك الكلام منهم بل هو من انشاء

الصدق في النسخ والايان وعصية الانبياء من انشاء المبادئ وليس ذلك الكلام منهم بل هو من انشاء

ان يقول به غير الشرح ومن لا يتبين بين اصلا كالبديهة ولا يعرف اذا عرف في كل حال على حسب اختلافهم وهذا
الذي ذكرناه لا يختلف بل الامم قاطبة مطمئنون عليه والجواب ان ذلك لا يجرم العقلاء الحكم بالحسن والقبح في الامور الموكونة بين
اللائمة والمنافرة او صفة الجمال والنقص قسم الانزاع لنا في انما يميز بين العبد بين عقليته وبين الحق المتنازع فيه منقضي
على انه قد يقال جاز ان يكون منك عرفت عام موهوما لانه لا يميز بين العبد وبين عقليته وبين الحق المتنازع فيه منقضي
واستوى فيه الصدق والكذب فانه يوجب الصدق قطعا بلا تردد وتوقف لولا ان صفة ركوز في عقله لما اختار كلفه
وكذا من راي شخص قد استوفى على الهلاك وموقفا على النقاء سال الى النقاء قطعا واستوفى في ذلك ولو وان لم يربح منه
نواب ولا شكور انما اذا ان المنقذ طغيا او مجنونا وليس يميز بين رايه ولا يصور بينه وبينه من حيث يربح او يخسر بل ربما
يتغير رايه فيجب شاق فلم يبق هناك حامل سوى كون الانقاذ حسنا في حق الجواب اما حديث اختيار الصدق فلانه
قد تقرر ان النفس كونه ملايا بالصلية العالم وكون الكذب منافي لها ولا يلزم من فرض الاستواء حقيقة فاختار
الصدق في الملاية بكل الصلوة لا كونه حسنا في نفسه واما حديث الانقاذ فذكر ليرفعه النفسية وذكر يجوز في الطبيعة
وسببه انه يتصور مثل في حق نفسه ان يتصور انشاءه في الهلاك فيستحسن فعل المنقذ له اذا قدور في غير ذلك الاحكام
من نفسه في حق الخير واما الطريقان الزاميان فاحدما الوصل من الله في كل شئ كما اقتضاه من يميز بين ان القبح انما هو
الاجل الذي لا يتصور في حاله بل حسن ان لا يمنع من الكذب في كل حال ابطال الشرايع وبعض الرسل بالحقية لانه قد يكون
في صدق القبح الموجه كاذبا فلا يكون ان يميز بين القبح في كل شئ الا بالحقية الشريعة ويستحق فابن البهنة فانه باطل انما
وحسن منه ايضا خلق الحق على يد الكاذب وعاد المحذور الذي هو سد باب النبوة والجواب ان مدرك انشاء الكذب منه
عندنا ليس هو قبح العقل حتى يميز من انتفاء فانه لا يميز انتفاءه من غير ان يكون مدرك اخر وقد قدم هذا في سابق
كونه منكم ولانه الحق على صدق في كل شئ عادية فلا يتوقف على امتناع الكذب كما في سابق العلوم العادية التي ليست متباينة
منتهى فحين يميز بصرف من ظاهر الحق في كل شئ من ان كونه ممكن في نفسه فلا يلزم التباس وسبب ان ثابتهما الاجماع على تحليل الاحكام
الشريعة بالحس والاعتقاد هو الصدق والصدق على وروا الشريعة كما تقرر في الامتناع تحليل الاحكام الشرعية بها في شريعة
باب القياس وتعليل كل الوفاة من الاحكام وانتم لا تقولون في كل انتفاء العقل الى الصلوة والتفاسير من المقصود في كل
كلام من ان الصلوة والغسل راجعة الى ملاية الغرض من مافرت ولا تراعي في انه عقل في حق احكامه مصداق العباد في حق
مفاسد من عقل عندنا وواجب عليه عندكم بناء على احكامنا واصكم وقد يجرى لزم واما الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم على
تقدير كون الحسن والقبح شرعيين وقد مر في باب النظر من الموقف الاول فغيره اذا ثبت ان الحكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل
ثبت ان الحكم من الاحكام الشرعية وما يتغير اليها الافعال قبل الشرع واما المصلحة فقالوا ما نذكر به صفة وقبح العقل من الافعال التي
ليست اختطارية تنقسم الى الاقسام الثلاثة انما استعملت في كل منفس فواجب او محال في حق والافعال استعملت على مصلية في كل
او تركه كرهه والاي وان لم يستعمل شئ من مظهره في مفسد او مصلية في حق واما ما لا نذكر جهته بالعقل لانه صفة ولا في حق
فلا حكم فيه قبل الشرع حكم خاص تفصيلي في فعله فاعلم ان يعرف فيه جهة تقتضيه واما على سبيل الجمال في جميع تلك الافعال تفصيل
بالعلم والاباحة والتوقف دليل على ان المصلحة لا تفرق في كل الصلوة لانه ان الكلام فيها قبل الشرع فيجزم كماله الشاهد الجواب
الفرق بين الشرع والاعتقاد هو ان الشرع في كل الصلوة مستندة من الشرع دليل الالباحه وجهها صفة انه في كل الصلوة

فيسأل كمالا استقلاله في الوجود والاعتدال من شأنه والنظر في كونه لا يوجب ان لا يستلزم بالشرع وحكم العقل فيه ان لا اصل له
الاستغناء في نفسه ممنوع بل انما يوجب الملازمة وموافقة الفرق والمصلحة ثانياً انه قد خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنفعة في
الشر والطهارة وغيره فالحكمة تقتضي اجتهاداً في اجابة الاستغناء والاختلاف يكون مبنياً وكيف يترك بالهوى وما هو الاكل في
غرفة من غير ان يترك في نفسه عطفه المهيكل لشر العقل في حكمه من كرم الاكره من منه وتكليفه التعرض للملازمة كمالاً في اجابة
خلقه ليصير عنه ومنع مواءمته وشهوته فيجاب بذلك ومنع منفعة جلييلة او خلقه لفرح آخر لاجله واما التوقف فيفسر بان
يعدم حكمه وموجبه الاجابة او لا لا يشبه فيه شيئا الا ان يشترط في الاجابة الا ان فيخرج الى كونه حكماً شرعياً لا عقلياً كما في غيره
اذا اشترط ان الشارع لا اذن العقل وربما يقال بهذا التفسير جزم بعدم حكمه لا توقف الا ان يرد توقف العقل عن الحكم في
تارة بعدم العلم ان منكره في الاجابة كمن لا يعلم ولا يستلزم من نفسه الا ان يستلزم على نوع يتوقف في معنى التوقف كما عرفه
العلم لا التعارض الا انه قد ثبت في بطلانها بل لعدم الكمال في الحكم في القضية **والسالك من علم ان الامور قد اختلفت**
اجماعاً كما علم ان الله لا يفعل الخير ولا يترك الواجب قالوا ان من جهة انه لا يشترط منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل في
ترك واجباً في المعقولة فمن جهة ان ما هو قبيح منه تركه وما يجب عليه فعله وهذا الخلاف في بين الحكم المتفق عليه في المسئلة
المستقرة اعني قاعته التحسين والتفريق الاصل في الحكم القبيح منه وجوب الواجب عليه الا العقل في جعله حكماً بالحق والحق قال
بشيء يعق الافعال منه وجوب بعضها عليه ونحن قد بطلنا حكمه وسيأتي فيما تقدم انه لا حكم في حكمه ما يرد ويضلل بالاجابة
عليه كما لا وجوب عنه ولا استعياقه منه واما المعقولة فانهم او جوبوا عليه ببناء على اصلهم اموراً فذكره كما مر بنا وبطلانها بوجوب
مخصوصة بها وان كان بطلان اصلها كما في بطلانها الاول للخطأ ونسره بانه الفعل الذي يقتضي الطاعة ويقدر من
المعصية ولا يشترط الى حد الاجابة كعبية الانبياء فانما تعلم بالضرورة ان الناس مع ما اقرب الى الطاعة والبعده عن المعصية فقال
لهم هذا الدليل الذي تكتم به في وجوب اللطف يستقيم بما هو لا يخص فانما تعلم انه لو كان في كل عصر من في كل بلد معصوم
ياخذ المعروف ويمنع عن الكفر وكان حكم الاطراف مجتهدين متفقين فكان لطفاً وانهم لا توجد في كل عصر معصوم فلا يكون واجبا
عليه الثاني ان الامور التي اوجبت التواب على الطاعة لانه مستحق للعبد على الله بالطاعة فلا خلاف في قبيح ومعصية عليه في ذلك
كان تركه مستحقاً كان الايمان به واجبا وان التكليف اما لا يفرق من وجوبه وانما يجد في خصوصه بالنسبة الى الحكم واما ان
اجابوا الى الله وهو مشرعه عند اول العبد في الدنيا فانه مشقة بلا حظ او اماره الاخرى وهو ما احرار وهو باطل في الجملة وقبح من الجواب
الكريم واما انفسه وهو المطالب ان اعماله في الدنيا لا يتركها في حق الله تعالى في الطاعة التي كلف بها لا كما في التمسك
كفرتها وعظمها وحقها افعال العبد كلها بالنسبة اليها وما ذكره الا كمن يقابل فيه الملك عليه بما لا يحضر في كل الملكة كلفه حكم
العقل باجابه التواب عليه واستحقاقه اياه واما التكليف فيتم تارة لا يفرق ولا استحالة فيه كما بين في قوله او لو لم يترك
كالكا فيمن ومنع اخر من كالمؤمنين في ما هو الواقع وليس في ذلك سبيل الوجوب بل هو تفصيل على الارادة وعدل النسبة
الى النجار الثالث من تلك الامور العقاب على المعصية وجراعتها فان تركه التسوية بين الطبع والعاصي وهو قبيح كما
في الشاهد ان كان له عذران مطيع وعاصي فيهما وفي تركه ايضا اذن المعصية في المعصية وانما لهم بها وذكره لانه
وكسب فيهم شهوة القبايح فلم يترك الحكم بان يترك على ارتكاب القبيح عقاباً لا يجوز الاخلال به بل يجوز العقاب لكان ذلك
او انما هو سبحانه المعصية في ارتكاب الشهوات بل اضرارها وهو قبيح يستحيل صدور من الله تعالى لهم العقاب حقه

هذا هو الحق في كل عصر
في كل بلد معصوم
ياخذ المعروف ويمنع عن الكفر
وكان حكم الاطراف مجتهدين متفقين
فكان لطفاً وانهم لا توجد في كل عصر
معصوم فلا يكون واجبا عليه في ذلك

والاستقاط فضل فكيف يترك امتناعه بالعقل وترك العقاب لا يستلزم التسوية فان الطبع مغالب دون العاصي
وحديث الاذن والاعتراف مع رحمان ظن العقاب مجرد بخير مرجو منعت جوارحه ان لا يترك من جواز
ترك العقاب على المعصية اذن واعترافاً وانما يلزم ذلك ان لم يكن ظن العقاب باجابه تركه اذ مع رجاء الايمان
من مجرد بخير تركه بخير مرجو جوازا الا ان جواز تركه بل وجوبه بل تقدير ان الله تعالى لم يترك من جواز
عنه لا يستلزمها الرابع من الامور الواجبة عند من الاصل للعبد في الدنيا فيقال الاصل للحاكم في العقاب المعذب
في الدنيا والاخر ان لا يخلق مع انه مخلوق فلم يترك في حقه ما كان اصله له فلا يكون الاصل واجبا عليه في حكمه
شريف فيجب بالحق على من القاطن القاطن بوجوب الاصل على الله تعالى الا لشعري استاذة الى على الجليل ما تقول
في عقوبة احمق عاش احرم من الطاعة واحدم في المعصية ومات احرم صغيراً فقال في باب الاول الجنة وبها قس
الثاني بان روال الثالث لا يجاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث رب لو عرفت في جاحل فادخل الجنة كما
دخلها اني المؤمن قال الجاهل يقول الرب كنت اعلم منك انك لو عرفت لغسقت وافسدت قد قلت الثاني قال
فيقول الثاني رب لم يترك صغيراً لئلا اذنب فلا ادخل النار كما مات اني في الجنة الجاهل في ترك الاشعري في معصية الى
المعصية التي كان عليه السلف الصالح وكان هذا اول ما خالف فيه الاشعري المعقولة ثم استغل بهم فواعدهم
وتشديد مبادئ بعون الله ومن توفيقه لا سمن بكل الامور العوض على الا لام فانهم قالوا الامان وقع جزاء لما
صدر من العبد من سيئة كالم الحرام يجب على الله عوضه والا ان لم يتجزأ فان كان الايام من الله وجب العوض
عليه وان كان من مكلف آخر فان كان له حسنات اخذ من حسنة واعطى الجني عليه عوضاً لا يلامه وان لم يكن له حسنة
وجب على الله احقر ولو لم يكن يلامه وتوحيده من عند ما يوازي يلامه لا ينقص عن يلامه فهو احقر من عاد وانه لا
ما فوقه ولم يبن على هذا الاصل الذي هو وجوب العوض المخرج عن عدم بانه منع مستحق خالف عن التعظيم والاجلال لاختلاف
ركبته شامدة بنفسه او اي بناء الاصل الاول قال طائفة كافي ما ثم وانبأه جاز ان يكون العوض في الدنيا
او لا يجب دوامه وقال آخرون كالخلاف والجباي وكثير من تقديمه بل يجب ان يكون في الآخرة لوجوب دوامه
كالنواب وذكر لان انقطاعه بوجوب ان يستحق هذا الام عوضاً اخر وتسلسل ورد يجوز عزم شعور بالانقطاع
الثاني مل تروم اللزج المبذولة عوضاً كما يروم الثواب او يقطع الى مل يجب دوامه او يجوز انقطاعه وهو
اصل الاختلاف الاول وقد عرفت توجيهه هناك الثالث مل يحيط العوض بالثواب كما يحيط الثواب
اولاً فن قال بالاجابة على كونه لولا كان الفاسق والكافر في كل وقت من اوقات الآخرة في نعم العوض
وعقاب الفسق او الكفر والحج بينهما محال ومن لم يترك به ذمب الى ان عوض مل النار باستقامته من
عقابه بحيث لا ينظر لهم التحفيف وذلك بتفريق الجحيم الساقط على الاوقات كبلانها بالانقطاع التحفيف الرابع
مل يجوز اتصال ما يوصل عوضاً للايام ابتداءً بلا سبق الم ام لا يجوز لخاس على الجواز مل يوم يعوض او يكون
ذلك مع امكان الابتداء به على طريق التفضل مخالفاً للحكمة السادسة على التي مل يوم يعوض عوضاً زائداً لكونه لطفاً
والجبر او يصير ذلك للايام مجرد التعويض جبراً لا يرجع عنه القبيح يعني ان المانع من جواز التفضل بعقل لا يوجب
عوضاً انقطع فجوز للايام بعضهم مجرد التعويض واعتبر آخرون ان يكون مع التعويض شيئاً اخر وموان يكون لطفاً

هذا هو الحق في كل عصر
في كل بلد معصوم
ياخذ المعروف ويمنع عن الكفر
وكان حكم الاطراف مجتهدين متفقين
فكان لطفاً وانهم لا توجد في كل عصر
معصوم فلا يكون واجبا عليه في ذلك

العلم الذي سبق في حوائجهم مع انه يشك ان يشترك في ما سبقه وصفات كماله وقدره والواحد من احد قد يفرق
بينها فيقال موافق الزاوية لا التركيب فيه وواحد في الصفات اي لا يشترك في الصفات الصادرة عن السيد
وهو ان يكون صفة اضافية ويسمى صفة اضافية اي لا تشترك في الصفات الصادرة عن السيد
وقيل العالي الوجبة وقيل المدعو السؤل الذي يمدى بقصد لقضاء الطوائج وعلى التعديرات بوصفها اضافية
وقيل الصدا لا جو في له اي المحضت فدالة مبدلة من التنا، وحاصلها في التركيب وقبول الانق في المقادير
للمعاني والاشياء من الاول المقدم المؤخر فيهم من بينا، ويؤخر من بينا الاول الاخر لم يزل الى ان
قبل كل شيء وليس يشك في وجود كل شيء وليس بعد شيء في صفات سلبية ان الظاهر المعلوم بالادلة العاطفة فهو
منه اضافية وقيل الغالب فصفة فعلية من ظهور فلان في قوله الباطن المحجب عن الحواس حيث لا يراد صلا
يكون صفة سلبية وقيل العالم بالخصيات الاولى التي هي صفات العالم في نوعها بالبرهان والاحسان التواضع
يرجع بعقله على عباد الله اذ اصابوا اليه من المعاني المتشعبة المعاني من صفات العفو والحيات والبرهان والاحسان
في انفس الاعمال الروف المدبر للتحقيق على العبد ما كان المكنون في نفسه وفي خلقه كماله في صفات الكرامات والجليل
قال الاموي موقر من معنى الجليل المقسط العادل من اقطاي عدل وقسطا في جوار الجانح المحضوم يوم القضاء
التي لا ينفك الشيء المعنى الحسن احوال الخلق في ما يشاء من الشان الضار النافع منه العز والنفوذ والظلال في صف
الظهور في الماد في خلق المسمى في قلوب المؤمنين البرية التي لا ينفك في الماد في خلق المسمى في قلوب المؤمنين
الظلال الباقى لا آخره الوارث الباقى بعدتنا، والخلق الرشيد العدل وقيل الرشيد الذي لا يميل الى غير الحق والعدل في صفات
الاسماء التي اذن الوارث في الرواية المشهورة في سأل الله بركاته ان يعطينا ابواب البر ويعطينا ذنوبنا ويرحمنا بكم
المدعو الفوق الرحيم ثم ان المعنى في الامور في تفسير من الاسماء، على وجه الاختصاص في تفسيرها على ظاهرها في صفات
الاداء الاستقصاء في ذلك في تفسيرها بالرسائل المولفة في كتب الزمان واستحقاقها وما ذكر في من المعاني المختلفة والاقوال المتفاوتة
الوجه السادس في الصفات اي في الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة وتوقف على السمع
فانها واسباب السعادة والاشفاق من الايمان والطاعة والكفر والمعصية وفيه من اصداره ثلثة منها في الامور التي
الكرامة واحدا منها في الامامة وليست من الصفات الاصلية في امر وسباني ابينا الموصي الاول في النبوات وفيه من اصدار
شعور العظمى الاول في معنى النبي وهو لفظ متقول في العرف عن مساهة اللغوي الى معنى عرف واما المعنى اللغوي فيقول هو
الشيء اشتقاقه من النبأ، فهو ممدود ككنه يخفف ويدغم وهذا المعنى حاصل من اشتقاقه من النبأ في الاسم النبأية عن الله وقيل
النبي مشتق من النبوة وهو الارتفاع يقال تنبى فلان اذا ارتفع وعلا والرسول من النبوة وهو الارتفاع المعين لهذا المعنى
وقيل من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله واما مساهة في العرف فهو عند اهل الحق من الاشياء في غير من المدين من
قال الله في من اصطفاه من عباده ارسلك الى قومك انا والى الناس جميعا او يلقبهم عنى وقوله من الالفاظ المعينة لهذا المعنى
يكنشك فيهم ولا يشك فيهم في الارسل شرط من الاغراض والاحوال المكتوبة بالارباب والصفات والمجايدات والظلمات
والانقطاعات ولا استعداء ذات من صفات الجود والى القطع كما تشرع لظلال بل الصبحان في صفات من يشاء من
عباده فان النبي ربه وهو مبدع متعلق به بشيعة فقط وهو اعلم حيث جعل رب الاله وذلالة من الالهي على الخلق في صفات

علو

الكتاب معلى النور وكلاهما لا يخلو من الجوهر في صفات فعلية السمع البصر والشم والذوق والسمع
لكن الحكم وقدره من صفات وقيل الحكم هو العلم وقوله وقوله في صفات العلم لا يخلو من صفات
فهو صفة سلبية اللطيف خالق اللطيف لطيف عباد بين لا يخلو من الصفات والاحتساب وقيل العالم بالحقائق فعل
الاول يرجع الى الفعل في العلم لا في صفات العلم فصفة علمية وقيل في صفة كمالية الخلق لا يخلو من صفات العلم
وقيل في صفات العلم في الصفات العلم فصفة علمية وقيل في صفات كمالية الخلق لا يخلو من صفات العلم
الحجاز في صفات العلم في الصفات العلم فصفة علمية وقيل في صفات كمالية الخلق لا يخلو من صفات العلم
وهو صفة فعلية وقيل في صفات العلم في الصفات العلم فصفة علمية وقيل في صفات كمالية الخلق لا يخلو من صفات العلم
الذي هو صفات العلم في الصفات العلم فصفة علمية وقيل في صفات كمالية الخلق لا يخلو من صفات العلم
فعلية من الصفات العلم في الصفات العلم فصفة علمية وقيل في صفات كمالية الخلق لا يخلو من صفات العلم
وهو العالم بالحقائق في صفات العلم في الصفات العلم فصفة علمية وقيل في صفات كمالية الخلق لا يخلو من صفات العلم
العباد في صفات العلم في الصفات العلم فصفة علمية وقيل في صفات كمالية الخلق لا يخلو من صفات العلم
المكتفين في صفات العلم في الصفات العلم فصفة علمية وقيل في صفات كمالية الخلق لا يخلو من صفات العلم
وقيل في صفات العلم في الصفات العلم فصفة علمية وقيل في صفات كمالية الخلق لا يخلو من صفات العلم
اضافية وقيل في صفات العلم في الصفات العلم فصفة علمية وقيل في صفات كمالية الخلق لا يخلو من صفات العلم
لا يخلو من صفات العلم في الصفات العلم فصفة علمية وقيل في صفات كمالية الخلق لا يخلو من صفات العلم
لكن باعتبار الزوم والاعانة الى منوع من صفات العلم في الصفات العلم فصفة علمية وقيل في صفات كمالية الخلق لا يخلو من صفات العلم
الصفات وعلمه جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا يشك في صفات العلم في الصفات العلم فصفة علمية وقيل في صفات كمالية الخلق لا يخلو من صفات العلم
على ما عليه والاثبات بالافعال على ما ينبغي وقيل الحكم في صفات العلم في الصفات العلم فصفة علمية وقيل في صفات كمالية الخلق لا يخلو من صفات العلم
المودود من الود وهو المحبة كالخلوب والركوب بعن الخلوب وقيل محبة الوداد كالعبودية والعبادة
اي يودون الله على المطيع وثوابه في الجود الجليل في صفات العلم في الصفات العلم فصفة علمية وقيل في صفات كمالية الخلق لا يخلو من صفات العلم
المعبد للخالق يوم القيمة الشهيد العالم بالغايب والمخاطبة في صفات العلم في الصفات العلم فصفة علمية وقيل في صفات كمالية الخلق لا يخلو من صفات العلم
الى غير وقيل معناه المحقق في الصفات العلم في الصفات العلم فصفة علمية وقيل في صفات كمالية الخلق لا يخلو من صفات العلم
فان عباد الله وكلوا اليه مصداقهم اعتمادا على صفات العلم في الصفات العلم فصفة علمية وقيل في صفات كمالية الخلق لا يخلو من صفات العلم
ان قدرته لا تتناهي في عبارة الكتاب في النهاية في صفات العلم في الصفات العلم فصفة علمية وقيل في صفات كمالية الخلق لا يخلو من صفات العلم
بل هو القدرة في النهاية والغاية وذلك ان كانت غير متناهية في صفات العلم في الصفات العلم فصفة علمية وقيل في صفات كمالية الخلق لا يخلو من صفات العلم
الجليل المحمود فهو صفة اضافية المحض العالم وقيل في صفات العلم في الصفات العلم فصفة علمية وقيل في صفات كمالية الخلق لا يخلو من صفات العلم
لكن خصوصاً في تطبيقه في الصفات العلم في الصفات العلم فصفة علمية وقيل في صفات كمالية الخلق لا يخلو من صفات العلم
الموت في صفات العلم في الصفات العلم فصفة علمية وقيل في صفات كمالية الخلق لا يخلو من صفات العلم
اي الذي لا ينفك في صفات العلم في الصفات العلم فصفة علمية وقيل في صفات كمالية الخلق لا يخلو من صفات العلم

وهذا القول ونسب اليه الحق بان القول بالقادر المتنازل الذي يفعل ما يشاء وغنا ما يريد وما الفلاسفة فقالوا
الشيء من اجتهادهم في حواشيهم في بعض احوال امور الخصم بان يكون الاطلاع على الغيبات الكائنة
والماضية والآتية ولا يستلزم هذا الاطلاع لان النفوس كانت مجردة في ذاتها عن المادة غير صالحة فيها على ما كان في
نسبة في الجبر والحرية العقلية والنفوس السعوية المشتقة بصور ما يحدث في هذا العالم العنصر الكائن الخامس
لكنها ما يوافق في قدرته على النفس الناطقة بها الى شكل المجردات اتصالا معنويا ويجذب اليها بواسطة الجاذبية
وتنشد مدتها فيها من صور الحوادث فتجذبها الى برسمها من كل الصور ما يستعمله لارتباطها في كراتها في عالمها الذي
فيها نفوس فيتمسك من اهل الاولى ما يتألفها ويعبرون الى بدل على حواجزها متعلقا من ان يكون للنفس قوة بهيئة مرتبة
ما تركه النفوس الى رتبة النفوس البشرية وما عليها من التفاوت في ادراكها العالي العقلية في طر في الزيادة والنقصان
تفاوتا متصفا عدل النفوس القدسية التي تترك النظر في الكثرة بالحدس في اقرب زمان من غير ان يجرى بها خلط
ومتنازلا الى الطبيعة التي لا يخلو بغيره ولا كيف تنكشف في الاطلاع في حق الشيء وقدره في ذلك فمن كانت شواغلها في
بانواع الحوادث او من صارت للنفس من الاشتغال بالبدن واستعمال الآلة او نوم ينقطع به احساسه الظاهر فان
مؤلا قد يطلعون على غيبات وتجبرون عنها كما يشهد به السامع والتجارب حيث لا يقع فيه بهتة المصنفين قلنا
ما ذكره مجرد ووجوده بالاطلاع على الغيبات لا يجب للشيء انما قاضا وممكن وهذا قاله سيد الانبياء ولو كانت
اعلم الغيب لا سكت عن من الجبر وما بين السوء والبعض الاطلاع على بعض ما لا يقدر به اي بالشيء كما اقرتم به حيث
جود قوه للبرهان والبرهان فلا يتغير به الشيء من غير ان يقول احالة ذلك الاطلاع المخصوص بالشيء على اختلاف النفوس
في صفا جودها وتكون وتنش قوتها على قطع التعلق والتوجه الى جناب القدس والملا الاعلى وتضعف بها اتحادها بالنعو
في مودتهم من ان المساواة في المادية توجب الاشتراك في الاحكام والصفات واسناد الاختلاف الى احوال البدن
بشيء على القول بالوجوب بالذات ونقول ايضا باق المقدمات من الاتصال بالبدن الى العاليية بعلة الجسمية وانتقالها بها
من صور الحوادث كذا في المراتب المتعاقبة خطايبية لا تغفل الا لضعفها وتغيرها الى ناني شكل الامور المختصة بالبدن في طرقة
الاتصال الخارجية للعادة تكون مبعو عالم العنصر مطبوعة له متقاربة لتغيره كانه انقياد برة لنفسه في مكانه وسكانه في
شئ وانما يختلف في ارادته ولا يستلزم ذلك الانقياد فان النفوس الانسانية ليست مطبوعة في الاركان وهي تصوراتها
مؤثرة في العواطف البدنية كما في حاشا من الاحمر والاصفر والسخين عند الخجل والوجل والغضب هذا من ترتيب الصف
وكما في حاشا من السقوط من المعاصي العالية القليلة العرف من تصور السقوط وان كان هناك في غير ارضي في الواضع الساكنة
اقل عرفت وان كانت ارادات النفس تصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه فلا يجد ان يتقوى
الشيء حيث يتقوى الى العنصرية فيكون فيها ارادته وتصوراته حتى يحدث ارادته في الارض رياء ولا تزل وحرف
وعرف وملاك الشئ طاعة وخراب مدن فاسدة وبالجملة يتقوى في العنصرية خصوص ما في العنصرية الذي يكون
مناسبتة لما فيه من اقدار مجرى الامادة والتصور من غير ان يستعمله كيف تنكشف حدود من الامور الخارجية
من الشيء وتشتد مثلها من اهل الرياضة والاخلاق على ما هو مشهور في كل عصر من الصلح قلنا هذا الذي ذكرتم في
تصورات النفس ارادتها مؤثرة في الابواب بنا على انما تغير النفوس في الاجسام واحوالها وقربها بطلانها باسلف

في الوجود الا ان سيجانه والمقارنته بين التغيرات البدنية وبين التصورات والارادات النفسية لا تعطيه الا يدل على
سكونها مؤثر في جواز ان يكون العروان بطريق العادة مع انه في ظهور الامور العجيبة الخارجية للعادة لا يتغير بالشيء كما عرفت
تختلف عن غير وتاثيرات برى الملايكة مضمون بصور محسوسة ويسمى كلامهم وحيا من الله اليه ولا يستلزم
ان يحصل له في بقلته ما يحصل للنايم في نوم من مشامق الشئ من يلمونه بكلام منطوق والى طر حاشا مطابقة للواقع وذكر
لغيره ونفسه عن الشواغل البدنية وسهولة الجذابة الى عالم القدس في الانجذاب اليه وانفصلت به في بقلته شئ من العقول
كث من المحسوسات فان القوة الخيالية يكتسب العقول المرسومة في النفس لاس المحسوس وتشت في الحس فيترك
على انشاش المحسوسات فيه من خارج وربما صار الاجذاب والاتصال بها في عالم القدس ملكة اي صفة راسية للشيء
وح يحصل له في الاجذاب وما يترتب عليه من الشايم في بادي توجه منه قلنا هذا الذي ذكره لا يوافق في فهمهم
واقتادهم بل هو ليس على الناس في معتقدهم وتشت من شاعته بعبارة لا يقولون بعبارة ما ذكرتم لانهم لا يقولون
بملايكة يزرون بل الملايكة عندهم اما نفوس مجردة في ذاتها متعلقة باجرام الافلاك ويسمى ملايكة سماوية او عقول مجردة
ذاتا فعلا ويسمى بالملا الاعلى والاحكام لهم جميع لانه من خواص الاجسام الخرف والصوت عندهم من الامور العارضة
للهماء المتعوق كما سلف فلا تصور كلام حقيق للمجردات وقالة اي حال ما ذكره في الخاصة الثالثة الى قيل ما لا وجود
للمنفعة كما للبرهان في المجازين فانهم يثمدون ملا وجوده في الخارج على ما هو حوايه وقدره وامدوا السبب فيه
ولا شك ان ذلك ان يكون على سبيل الخيال ومن الشايم من الحقيقة ولو كان احدنا امر او ناسيا من قبل نفسه بما يوافق
الصلح وبلان العقل لم يكن بيبا متفقا من العقلا فكيف يكون بيبا من كان امره ونهيه من قبيل ما يرجع الى الخيال
لا اصل له قطعا وربما خالفه ما عاينه العقول ايضا صدحا مضى في انهم قالوا ان اجتمعت فيهم من الخواص التي
انفادت له النفوس البشرية المختلفة بطايعها مع ما جبلت عليه من الالباء عن الانقياد وليس نوعها وقت لهم
الهم المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف الآراء فيصير ذلك الانقياد والنام ظاهرا وباطنا سببا لقراري شات
الشريعة التي بها يتم التعاون والظهور في نوع الانسان وانما كان التعاون ضروريا لهذا النوع من حيث انما استل
واحد منهم باجتماع البهيم في معاشه ومأكله وشربه وطيبه وون مشاكره من اشياء جسم في المعاملات ومن ثل
لكل واحد لا يخلو بغيره الاخر والمعاوضات ومن ان يعطى كل واحد صاجبه من علمه بازا ما يأخذ منه من علمه ليس
انه لو انفرد انسان وحده لم يفسد او لم يحسن معيشته بل لا بد له ان يكون مع اخر من من نوعه حتى يتغير
ذلك ويحسن ذلك لهذا ويرزح لهم ثالث وسكنا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه صار لهم مكفيا ولذك قبل الان مدني
بالطبع فان التعاون مودنا الاجتماع ولا بد لهم في التعاون من معاملته ومعاضة جريان بينهم فلا بد من تعاون
عدل كما فط عليه وفيها للظلم واليه اشار بقوله ولو لا شرعية يتقاولها الحاضر والعام لا شرايت كل انفس الى مخرت
شقيها الى ما يرس عن وطى اي انش عن كل الى ما عند الآخر فحصل بينهم الشنايع وادى ذلك الشنايع الى التوافق والتخام
ان الاختلاف في التقاتل والشنايع وشمل الناس اليه في القتل والفرج الى الاختلاط واشتراك الامور المعاش والمعاد
فوق في الطبيعة وجود الموصوف بشكل الخواص كما علم من شمول العناية فيما اعطى كل حيوان من الآلات اللازمة له وذكر
كل واحد من هذه الخواص بماؤه وبه قوامه سيما نوع الانسان فان العناية به في الاعطاء والهداية الكثرة ومواسنة

لا فرق بين استمرار الجوع والكذب وبين عدمه لوجود الاختيار في السورتين بخلاف الضيق والظلمة لا
يجب تعيين المعجز بل يكفي ان يقول اننا آت من الخوارق ولا يقدرا احد على ان يأتي بواحد منهما في كلام الامم
ان هذا شق عليه قال فاذا كان المعجز معينا فلا بد في معارضة من الخائفة واذا لم يكن معينا فالكثرة لا صاحب على انه لا بد
فيها من الخائفة وقال القاضى لا حاجة اليها وهو الحق لظهور الخائفة فيها او عاها السابق ان لا يكون المعجز متقدما على الدعوى
بل متاخر لها بل لا اختلاف او متاخر عنها على تفصيل سابق وهو لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجز
ما ظهر على يدى قبل لا يدل على صدقه ويطلب اليه بالبيان بل هو الخارق او يغيب بعد الدعوى فلو عجز
كان كاذبا لم يدل قطعا فان قال في انما المعجز هذا الصدوق في فيه كذا وكذا وقد علمنا خلقه واستمر على يدى
من خلقه الى فتحه فان ظهر كما قال كان معجزا وان جاز خلقه فيه قبل التحدي لان المعجز اخبار عن الغيب وهو واقع في
موافق للدعوى لا خلق ذلك الشيء في الصدوق واما احتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدي فيكون متقدما
على الدعوى كونه معجزا فانه بناء على سبب جواز اظهار المعجز على الكاذب وسبب ظله وانما كان مبني على ذكر لان
العلم بالغيب لو كان مخلوقا قبل التحدي لم يكن اخبارا منه مثله انزلة التصديق لم فيكون موكدا باو دعواه انما صدق
ودليل عليه وسبب ان لا يتصور عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب فان قيل ما ذكرتم من ان متاخر تقدم المعجز على
الدعوى فيبقى الى ابطال كثير من المعجزات المنقولة عن الانبياء واليه الاشارة بقوله فما تقولون في كلام يسى في المهدى
الربط بين علم من الخلق الياسه فانها معجزات من تقدمها على الدعوى وما تقولون ايضا في معجزات رسول الله
صلى الله عليه وسلم في ابطال الغمامة وتسلية البحر والمدر عليه فانها كلها متقدمة على دعوى الرسالة قلنا لكل الخوارق المتقدمة
على الدعوى ليست معجزات لانها كانت وظهرت على الاولياء جازية والانبياء قبل بعثهم لا يعرفون عن رجب الاولياء
فيجوز ظهورها عليهم ايضا ويسمى احوالها تاليسا من انقضت الحياطة استسمة والمنكرون للكلمات جعلوها
معجزات لئلا يخرقوا ذلك العصر ومورد ووجود ما في عصره لا يفي فيه هذا وقد قال القاضي ان يسى كان نبيا في صبيته بقوله
وجعلني نبيا ولايتي من القادر المختار ان خلقت في الطفولة ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره فلا يكون معجزا في حال
صغر متقدمة على نبوته ودعواه ما لا يفي بعين مع انهم يشكك بعد من الكلمة المنقولة عنهم بنبوت شفة الا وانهم يظنون
بعد ان كلهم ان كان كمال فيه شرايطها ولا يفي بسنة ومن البين ان نبوت النبوة في صغر طوبى بلا دعوى وكلام مالا
لا يقول به عاقل واما قوله وجعلني نبيا فهو قول النبي صلى الله عليه وسلم نبيا وادم بين الحمار والطير في انه تبصر عن المتحقق فيما
يستقبل لفظه الماخذ فهدا الذي قد رنا ما نأمره المعجز المتقدم على الدعوى واما الثاني خر عنها فاما ان يكون
تاخر زمان يسر بعتا ومثله فظاهرا انه دال على الصدوق بخلاف المتقدم زمان يسر فانه لا يدل عليه اصلا واما
ان يكون تاخر زمان متاخر مثل ان يقول معجزى ان يحصل غد شهي فحصل فانه متاخر على انه معجز دال على نبوت
النبوة لكن اختلافه في وجهه والله فيقول اخبار عن الغيب فيكون المعجز على هذا القول متاخر للدعوى لكن خلقه
علنا يكون معجزا وانما انشئ التكليف متاخر اي لم يجب على الناس التصديق بنبوته ومتابعته في الزمان الواقع
بين الاخبار وحصول الموعود بل ان شرطه ان شرط التكليف بالتصديق المتابعة العلم بكونه معجزا وكونه كاذبا
بوجود ما وعد به وقيل حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متاخر عن الدعوى وقيل

سخر له ما عداه من كل الاوتار وهذا وجود من اجتمعت فيه النواصير المذكورة من اعظم معاصيها في من جلب المنافع
ورفع المضار والشر من افترى الطبيعة ثم ذكر كذا وكذا واما اصل وجود النبي سبب النظام في المعاش والمعاد فيجب ذكره في الغاية
الأكبرية العقلية لا في وجوه النظام في خلقه فانه في طريقه اثبات النبوة على مذنب الحكماء المعصومين الثاني في حقيقة
المعجز وهو سبب الاصل في عندنا معيار في تصديقه اظهار صدق من ادعى انه رسول الله والى ذلك ما من امور ثلاثة عن شرايطها وبقية
حصولها ووجهه والانهما على صدق دعوى الرسالة بالجملة الاول في شرايطها وهي سبب الشرط الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم
مقامه من الشوك وانما استمر بما ذكر لان التصديق منه اي من الله لا يحصل ما ليس من قبله وقولنا او ما يقوم مقامه استحال
التعريف مثلا او اقال معجزى ان ارفع يدى على راسي وانتم لا تقدرون عليه على وضع ما يدرككم على رؤسكم ففعلوا فخرها
فانه معجز دال على صدقه ولا فعل لله فانه من عدم خلق القدرة فيهم على ذلك كذا في ضلع ليس فعلا صادرا عنه بل موعود فخره
ومن جعل الزك وجودا بناء على انه الكف حذف لعدم الحاجة اليه فالتاخر على كون المعجز من فعل الله وفي كلام الامم
ان المعجز ان كان عدما لمحاصله من شئ فالمعجز من عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجودا كان كاذبا
اليه بعض اصحابنا فالحج من خلق المعجز فيهم فيكون فعلا فلا حاجة الى قولنا او ما يقوم مقامه الشرط الثاني ان يكون
خارقا للعادة او لا اعجازا وانه فان المعجز يتكرر من الله منزلة التصديق بقول كذا سببى وما لا يكون خارقا للعادة
بل معتادا كظهور الشمس في كل يوم وبدء الازفة في كل ربيع فانه لا يدل على الصدوق لساواة غير اياه في ذلك حتى ان الكتاب
في دعوى النبوة وشرط تقوم في المعجز ان لا يكون مقدورا للنبى لو كان مقدورا للكعبه ودالى الهوى ومشييه على الناس
لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله بل سبب شئ لان قدرته مع عدم قدرته غير عادة معجز قال الامم من يتصور كون المعجز
مقدورا للرسول ام لا اختلفت الامة فيه مذنب بعضهم الى ان المعجز فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود او المشي لكونها
مقدورة له خلق الله فيه القدرة عليها وانما المعجز من ان يهب القدرة عليها وضرع القدرة ليست مقدورة له ولا
آخرون الى ان نفس من الحركة معجزه من كونها خارقة للعادة ومخلوقة لله وان كانت مقدورة للنبي وهو
الاص واذا عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في بيان الكتاب من الاختلال الثالث ان يتعذر معارضة فانه ذكر حقيقة الكلام
الرابع ان يكون ظاهرا على مرمى النبوة ليعلم انه تصديق له ومن شرطه التصريح بالتحدي وطلب المعارضة كما ذهب اليه
بعضهم الحق انه لا يشترط بل يكفي قرينة الاحوال مثل ان يقال لى لدى النبوة ان كنت نبيا فاطل معجزا ففعل بان دعوى الله فافعل
فيكون ظهور دليل على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدي الخا مسان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزى ان
اجي مبينا ففعل خارقا آخر كسنت الجبل مثلا لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه السداد وان لا يكون
ما عداه وانظر من المعجز مكنز باله فلو قال معجزى ان يتلقى هذا الشعب فقال انه كاذب لم يعلم به صدق بل زاد اعتقاد
كذبه لان الكذب هو نفس الخارق ثم لو قال معجزى انى اجي مبينا فاجابه فكذب ففعل احتمال الصحاح لا يخرج
بالك عن كونه معجزا لان المعجز احياؤه وهو عليه كذب له انما الكذب موكود كذا الشق في كلامه وهو بعد ذكر الاحيا فكذلك
هو تصديقه وكذبه ولم يخلق به دعوى فلا يتصور كذبه في لاله الاحيا على صدقه وقيل هذا الذي ذكرنا من عدم خروجه
من كونه معجزا انما هو اذا عاش بعين اى بعد الاحيا اذ ما تا واستمر على الكذب قال الامم لا اعرف من ضمن الصون
خلاف بين الامم ولو فرض مبينا في الحال قال القاضي بطل الاعجاز لانه كان اجي للكذب متاخر مثل كذب القب والى ذلك

قوله ان اجابته سحر اعترض حصوله اي حصول الموعود به فيكون السحر على القول بانه صفة عن كونه سحر او الخلق
ان السحر هو علمنا بكونه سحر اي بغير ان الحق هو القول الاول لان اجابته كان اجابا بالغيب فيقولون
سحر امقارنا للدعوى والتخلف عنها هو علمنا بكونه سحر الا كونه سحر انما يتبين من القول الثاني واما القول الثاني فلا
ظاهر فيه لان ذلك لم يحصل الا بكونه سحر الا اذا كان خاتما للعادة وربما لم يكن كذلك وان جعل شرط الانصاف
الاخبار بالاجاز فمقدور على الثالث وبطلان بطلانه وانه لا يوجد هذا القول في اخبار الفكر الثاني في كيفية حصوله
الذي هو عندنا فعل الفاعل المتأثر بغيره كما ظهر من قوله تعالى في سورة النجم من دعوى النبوة من ان رسل
الى الناس ليبرعونهم الى ما ينبغيهم وسعدهم في الدارين والاشهاد بالانوار كما استعدا كما لا يشترط في النبوة على ما خلافا
الحكاية وقال فلا سعة انما تنقسم الى ترك قول الله تعالى انما التزم فيقولون ان من عن القوت المعتاد بربعة من الزمان بخلاف
العادة وسببه اجازاب النفس الزكية عن الكدورات البشرية اما الصفا جوهري في اصل فطرته واما التصفية فهو
من الجمادة وقطع الصلابة الى عالم القدس واشتغالها بنور عن تحصيل مادة البدن فلا يحتاج الى البدل كما نشأ من
في المرض من ان النفس لا تستغنى عنها ومتاخر من الامراض الحادة وتحصيلها للمواد الروحية تتكشف ومنه عن
التحليل للمواد المحبوسة فيمكن عن القوت الذي يحتاج اليه بدلا عما تحلل من مواد المواد ما لم يكن في زمانها لو استعمل
في ايام محنة شغل اي تصف بغير شغل بالاشبهة واذ اجازة في المرض كان حوازي في التوجه المخبر في سلك الملا
الا على اول وكيف لا والمرح من مضاد للطبيعة ومضاد للقوى تكون الحاجة الى الرطوبة المطلوبة لحفظها البس
على تعادل الاركان اشترطوا في التوجه فيوجد فيه من الذات الروحية بالانوار القدسية ما تقوم مقام الغذاء كما
اشير اليه بقوله تعالى في سورة النجم من ان النفس لا تستغنى عنها ومتاخر من الامراض الحادة وتحصيلها للمواد الروحية تتكشف ومنه عن
نفس النقية عن الشوائب البدنية الى الملازمة السامية وانتشارها بايقانها من الصور وانتقال الصور الى المخلقة
والشكر والامانة الفعل ثبات فعل لا ياتي به من غير من شوق جليل وشوق قد تقدم بيان نفسه بقوله تعالى
في سورة العنكبوت كما يتصرف في اجزاء بدنه بحيث الثالث في كيفية دلائلها على صدق مدعى النبوة ومنه الدلائل ليست
دلائل عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلائل احكامه وانتقائه على كونه عالما بما صدر عنه فان الدلائل العقلية
يرتبط بنفسها بحدودها ولا يجوز تقديرها في غير دلائلها عليها وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات كان نظار
السموات وانتشار الكواكب وتوكل الجبال تقع عند قدم الرضا وقام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت وكذلك
نظير الكرامات على يد الاولياء من غير دلائل على صدق مدعى النبوة والدلائل سمعية تنوقها على صدق النبي فيدور
بين دلائل عادية كما اشار اليه بقوله وهو عندنا في الاشاعة اجزاء الله عاده خلق العلم بالصدق عظيم في عقب
ظهور المعجزة فان اظهرها بالبرهان الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم استغراق عادة فلا يكون دلائل عقلية تتخلل
الصدق عنه في الكاذب بل ياديه كسائر العاديات لان من قال ان النبي ثم تنق الجليل فاقه على رؤسهم وقال ان
كذبوني وقع عليكم وان صدقتموني انصرف عنكم فكل ما هو يتصدق به بعد عنهم واداموا بكنزهم قرب منهم علم بالصدق
ان صدق في دعواه والعادة قاضية باستناده من الكاذب مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا فمعلوم قدرة تعالى
لا يمكن ان يبرها وقد ضربوا هذا مثلا قالوا اذ ادعى الرجل ان شرب الخمر الفيل في رسول الله المكل السليم ثم قال للمكان كشت

صادقا فخالفت عادته من الموضع المعتاد من السريرة والاعتقاد ففعل كان ذلك تارة لا تارة التصديق
بصدق مقاله ولم يشكل احد صدق بغيره الخال ليس هذا الذي ذكرناه من باب قياس الغائب على الشاهد حتى يتبين
عليه ان من مدعى فعله بالاعتقاد ان لا يبرأ من المصالح ويدور المفاسد بخلاف الغائب اذ لا يباين بالمصلحة والمفسدة
فلا يبع القياس بل يدعى في افادة العلم بالضرورة العادية اي نزع ان ظهور المعجزة بغير علم بالصدق وان كونه
مفيدا لمعلوم لنا بالضرورة العادية ونذكر من هذا المثال التفرع وزيادة التفرع وقال العنكبوت خلق المعجزة على يد
الكاذب مقدور له في لعمري قدرته كمنه منته وقوم من حكمته لان فيه ابراهيم صدق وطواضلنا في جميع من الله فيمنع
صدور عنه كسائر الغيبيات قال الشيخ وبعض اصحابنا انه اي خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور في نفسه لان لها اي المعجزة
دلالة على الصدق قطعا اي دلائل معجزة تتخلل فيها فلا بد من وجه دلائل اذ به تيمم الدليل الصحيح عن غير وان لم تعلمه اي
ذلك الوجه بعينه فان دل المعجزة الخلق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقا وموعود والا فكل المعجزة على يد من
دلالة القطعية على مدلوله وموافقا له وقال القاضي افترقا ظهور المعجزة بالصدق ليس امر الا بالضرورة عقليا كما قلنا في قوله
الفعل وجوده فاعلم بل هو احد العاديات كما عرفت فافاجوزنا انكارها في خوارق العاديات عن مجاز العاديات جاز
اخلا المعجزة عن اعتقاد الصدق في جوارها لان على الكاذب اذ لا يجوز فيه سوى خرق العادة في المعجزة والمفروض ان
جاءوا بآياتهم في المعجزة فلا يجوز ان يكون على لان العلم بصدق الكاذب بحال في نفسه من الناس من اكله كان
المعجزة في نفسها ومنهم من انكر لآياتها على صدق مدعى النبوة ومنهم من انكر لآياتها وسيا سكت في المقصد الثاني لهذا المقصد
سببها باجوبتها المقصود **والثاني في امكان البعثة** ومجتمعاته ثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فان الدلائل على وقوع
دلائل الامكان بلا اشتباه وقالت الفلاس سعة انها واجبة عقلا فمن ان النظام الكلي الذي يقتضيه العناية الالهية له
يتم بدون وجود النبي الواسع لقوانين العدل قال بعض المعتزلة يجب على الله وقيل بغيره فقال ادع الله من ان الله عز وجل
وجب عليه ارسال النبي اليهم كما فيه من استعلاءهم والاهي وان لم يعلم ذلك لم يعلم انهم لا يؤمنون بالاجب عليه ارسال
بالحسن قطعا لا عار بهم وقال ابو بكر ثم يمنع خلق اي خلق البعث عن تعذيب شرعيات لا يستعمل العقل بها لان
البعثة الحالية عنه لا فائدة فيها وجود الجبال في تقرير العاجبات العقلية فانه فائدة جلية وجوب ايضا لتقرير
الشريعة المتقدمة سواء كانت مندرسة او لا وقيل انما يجوز البعث لتقرير كاد ان درست وموافقا
الذي نقلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة بناء اي مبني على اصلهم الفاسد اعني قاعن التحسين والتفريق العقليين
وما يتفرع عليها من اعتبار العزم وجوب اللطاف ورعاية الاله فيكون فاسدا ايضا وعلى تقدير صحة لا يفرقا
فمرعا فاننا افاد عين الامكان العام الذي يحاج الوجوب لا الامكان الخاص الذي يشافيه وفرضنا مناه
سببه المنكر للبعثة ومنه طوايف الاولى من احالها اي حكم يستحيل انما لآياتها الثانية من جوارها وكن قال لا يخلو البعثة
من التكليف باو امر ونواه وانه الى التكليف منته فينتهي البعثة انتفاء لآياتها الثالثة من جوار التكليف وقال في العقل
كفاية في معرفة التكليف فلا حاجة الى البعثة بل لا فائدة فيها الدابة من قال باستناده المعجزة لان خرق العادة محال عقلا
ولا يصحور النبوة دونها اي دون المعجزة الخاتم من جوار وجود المعجزة كمن منع دلائلها على صدق مدعى النبوة
السابعة من سلم دلائلها على صدق النبوة الى من شاعروا فتبين العلم بصدق مدعى النبوة من امكان العلم بالغايبين عنها فان

العلم يحصل المجتهد لمن غاب عنها التمكن بالتواتر وهو لا يفيد العلم بصدقه أصلا بل الظن وأنه لا يجدي في المسائل البعيدة
السابعة من اعترافنا بأن البعثة وانتفاء الموانع السابقة كنز وقوعها لمن من الطوائف المتكلمة بالاول
منها ومومن قال باستحالة البعثة في نفسها حتى على استحالة وجوده والواجب البعثة لادان بجهل القائل بالارسل
فبقي عن معناه والاطراف العلم به اذ علم من القائل بان فاعلم ان جملة ما اجتمع على وجوده وعلى حوزة القائل الكلام الى الشئ الثاني
ان من يلقي اليه الى النبي الوحي ان كان جسمانيا وجب ان يكون ربي العالمين حاضرا حال القاء وليس الامر كذلك اعترف
والاى وان لم يكن جسمانيا بل وحيانيا كان ذلك القاء الوحي بطريق التكليم منه مستحالا اذ لا يتصور له وحيانيا كلام
الثالث التصديق بماى بالرسالة يتوقف على العلم بوجود المرسل وما يجوز عليه وما لا يجوز وانه اى العلم بما ذكر لا يحصل الا بالاطلاق
النظر لان هذا العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السلبية لوصولها الى الحق ومما لا يخفى ذلك النظر الموصل الى سائر العلوم غير متدرج
معنى كيوم او سنة بل هو مختلف بحسب الاشخاص واصوالهم في حق الفهم وضعفه على مراتب غير متضمنة للمكلف الاستعمال
اى يجوز له ان يستعمل التحصيل النظر وله دعوى عدم العلم في زمان كان قد علمه في زمان سابق لم يبق في البعثة عينا والاول
وان لم يجز الاستعمال بل وجب عليه التصديق بلا مهلة لزم التكليف بالاطلاق لان التصديق بالرسالة بدون العلم
المكروه لا يتصور وجوده وانه قد عطف على مقتضى صدور عن التكليم بانه وجوب الوجود الاول والثاني ان المرسل يقب
ولما يعلم به الرسول ان القائل بالارسل مستلزم ما لا بد من ان يكون بان يظهر له آيات ومعجزات يتقاض عنها كالمعجزة
وتكون مخفية له ذلك العلم ويجوز علمه ضروريا فيمنه بانه المرسل والقائل بهذا العلم الجواب عن الثاني ومما لا يخفى ان
يكون الملقى جسمانيا ولا يخلق الله ويؤمن بالآخرين فان قدرته لا تقدر على شئ وجواب الثالث اما على اصله في التعديل
والجواب فلا يجب الامهال لانياسا فيما سبق انه اذا ادعى النبي الرسالة واقترن بدعواه المعجزة المعجزة المعجزة وكان المبعوث
اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرح واستقر وجوب المتابعة سواء نظرا او لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستعمال ولو اكل
لم يجب الامهال لغير ان العادة بالاجاد العلم عقيب النظر الذي هو متمكن منه واليه الاشارة بقوله مع العلم والى الاصل
عن المعجزة واما عند المعتزلة فاللايق باصلهم في التحسين والتقية وان حوزوا حقا فانه منع الامهال عن المعتزلة اعترفوا
بوجوب الامهال عند الاستعمال فلا يحسن لهم عن ذلك الالتزام الا ان اللائق بخاتمهم لم يكونوا منع وجوب الامهال لان
فيه تغويت مصلحتهم وذلك لانه يرشدهم الى المصالح ويجزهم عن المصالح فيقرهم من السعادة ويبعدهم عن الشقاء
وما هو الاكبر يقولون ان من يترك سبب ضارا ويترك سببا نافعا فلا يمكن هذا الطريق فقال الولد دعى اسلك الى ان شاء الله
او الممكك ليس ذلك القول من الولد مستحاضا نظر العقلاء ولو مكل لم يكن ملوما مذموما ومن منعه ذلك الممكك سببا
فعل ما يوجب الشفقة والحنو وما قرناه يندفع الالتزام عن اصلهم ايضا الطائفة الثانية من قال بالبعثة لا يخلو عن التكليف
لانه فاعلم بها التي لا غلو فيها وايضا لا يخلو عن التكليف بانفاق واجماع من الغالبين بانهم ان التكليف الذي حوزوا
منه لوجود الاول ثبت لغير عدم الاختيار في الافعال وذكر كائنتين من ان فعل العبد واقع بقدرته الله اذ لا تأثير
لقدرة العبد عنده اصلا والتكليف بفعل التكليف بالاطلاق ومن ان الفعل ما معلوم الوقوع من العبد ومعلوم
الله وقوع منه فعلا الاول يكون ضروريا وعلى الثاني مستحاضا لا قدرة على شئ منها والتكليف اى من اذنت
لغيره فيكون مستحاضا الثاني ان التكليف اضرار بالعبد لما يلزمه من التعب بفعل اذا اقدم عليه والعقاب بالترك اذا اجمع

العلم يحصل المجتهد لمن غاب عنها التمكن بالتواتر وهو لا يفيد العلم بصدقه أصلا بل الظن وأنه لا يجدي في المسائل البعيدة

ومما لا يخفى والى الله من ان التكليف اضرار بالعبد لما يلزمه من التعب بفعل اذا اقدم عليه والعقاب بالترك اذا اجمع
منه عن الاضرار كما من جلب المنافع ودفع المضار والى العبد ومما اضراره ومو منتهى بالا جماع ونسب التكليف
جلب النفع والتعذيب بغيره بخلاف المفعول فانه بمنزلة ان يقال له حصل المنفعة لنفسك والا عذبتك ابد الاباد ولا
ان امه مصلحتك ترك التعذيب ثم انه اى النفع الذي يتضمنه التكليف للمؤمنين المطيعين معارفهم من المخرج العظمى
بالكفار والعصاة ولا شك ان اضرار جماعة لمنفعة اخرى ظلم فيجوز التراجع التكليف بانفاق الغلط اجمع وجود الفعل ولا
فاين فيه اصلا لوجوبه وتغيب صدور من يكون عينا قبيحا وكذا الحال اذا كان التكليف بفعل الفعل مع انه تكليف
بتحصيل المصالح واما قبل وجود الفعل وانه تكليف بالاطلاق لان الفعل قبل الفعل محال فلا يكون وجود الشئ حال عدم
والتكليف بالاطلاق باطل عند من لا يجوز وموافقا لما من جواز فانه لا يقول بوقوعه ولا ان اى ولا يقول بان كل
تكليف كذا اى تكليف بالاطلاق والتكليف بفعل قبل لزم وقوع التكليف بالاطلاق وبذلك ان كل تكليف من هذا
القبيل فيكون هذا التعميم باطلا عندنا ايضا واذا بطلت الاقسام الخاطئة اشنع التكليف مطلقا لئلا يمس وهو بعض الصورية
من اصل الاباحة ان التكليف بالافعال الشارة البدنية يستلزم الباطن عن النظر في معرفة الله وما يجب له من الصفات ويجوز
وتنفع عليه من الافعال ولا شك ان الصلوة المتوقفة من هذا الغرض ومما ذكره ترقى اى تزيد وتفضل على ما يتوقع مما
كلف به فكان مستحاضا وجواب الاول ما مر من ان التكليف بالافعال لا يكون تكليفا بالاطلاق بالكلية وجواب الثاني ان يقال بانها
تعلقا بفعل سمي كسبا وباعتبار جاز التكليف به فلا يكون تكليفا بالاطلاق بالكلية وجواب الثالث ان يقال بانها لا يجوز
من المصالح الربوية والاخرى تركها تركا غيرا على المصالح التي فيها تركها تركا لغيرها لاجل الشر القليل لا يجوز وجواب الثالث
انه في حكم العقل الحسن والتقية وجوب الغرض في افعاله مع ما وجبنا به الثاني ومما لا يخفى ان التكليف لغرض
يعود الى العبد ومما لا يخفى من النية والآخر وبذلك ترقى على مظهر التعب عن الافعال واما عقاب العبد فانفس
لانهم يحصل منفعة بالان لا يحصل امر مولا وسيد وفي ذلك الاشارة الى ان لم يستجب بذلك الاخرين لنفسه والمعاذ
بعض الكفار والعصاة مدفوعة بان تلك المخرقة مستند الى سواء اختيارهم وجواب الرابع عندنا ان القدرة
الفعل كما في التكليف برؤفة من حاله ليس تكليفا بالاحمال الذي هو تحصيل المصالح وانما يكون كذلك ان لو كان الفعل
حاصلا تحصيل سابق على التحصيل الذي هو ملتبس به وما ذكر من انه لا فائدة فيه لوجوبه فانما يتم اذا وجب الغرض
في افعاله وموافقا وجواب الرابع عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل وليس ذلك تكليفا بالاطلاق لان التكليف
في الحال انما هو بالانفاق في مالى الحال ليكون معاهدين الوجود والعدم وذلك اى التكليف كالاحداث يعني ان ما ورد
لبينة التكليف بلزكته احداث الفعل فقال احداثه محال وجوده فيكون تحصيل المصالح واما حال عدمه فيكون جها
بين التقيضي ومما لا يخفى ان الاحداث لا يمكنه فلو جوبكم في الاحداث فهو جوابنا في التكليف وجواب الخامس
ان ذكر اى التيقنة معرفة الله وصفاته وافعاله احداثا غير التكليف بل يدعى العمل الكبير منها وسائر التكليف معية عليه
واعية البره وسبيل الى صلاح المعاش المعين على صفاته الا ان كانت عن المشوشات التي ترقى شغلها عن شغلها
الطائفة الثالثة من قال في العقل مستحاضا عن البعثة اذ هو كاف في معرفة التكليف فلا فائدة فيها وهم الباطنية
والشاذبية يتركون من البره من قال يقول آدم فقط ومنهم من قال يقول برهم فقط ومن الصابية من قال يقول شيراز ومن

العلم يحصل المجتهد لمن غاب عنها التمكن بالتواتر وهو لا يفيد العلم بصدقه أصلا بل الظن وأنه لا يجدي في المسائل البعيدة

10

في الحامية او كونه سحرًا من السحر وقد اجتمع على حقيقة ان على كون السحر مؤثرًا في امور غريبة كما دل عليه الكتاب
كقوله فيتحملون منها ما يفرون به بين المراء وذو وجه السنة كقصبة البسند الاصغر مع النبي عم ومن انكر من
القدرية فقد خالف كتاب الله وسنة نبيه واجماع الامة ايضا اذا من غير من عهد الصحابة الى ظهور الخلفاء الذين
الا وكان الناس يتقوا وضنون فيهم في امر السحر وتأثيراته حتى اختلف الفقهاء في حكم الساحر فقال بعضهم يجب قتله قال
آخرون موكافره وقال الشافعي رضي الله عنه اذا اعترف الساحر بان قتل شخص بسحره وبان سحره مما يقتل غالبًا وجب عليه
القتل ولم يكن احد فكان اجماعا معكنا ذكر الامم في طلبهم اخذوا بموضع فتبعوا ان سلم استناع السحر في نفسه
فلا مجال للتكلم في الطلسمات الغريبة التي قد تضر تاثيرات غريبة فجاز ان يمتاز ذلك عن غيره من نوعها لا يعرف غيره
فاذا انزلت عليه امر غريب يعجز عن منعه من سوزة عصره وقالوا الطلسم عبارة عن مخرج القوى السماوية والنفثات التي
الارضية المنفصلة وذلك ان القوى السماوية اسباب حدوث الكائنات العنصرية وحدوها بشرائط مخصوصة بها
يتأثر استعداد القابل من حرف احوال الفاعل والقابل وقد علم الخبير بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة الى حقيقة بعض
المركبات او لا شك ان المركبات العنصرية لها خواص تتجلى آثارا غريبة كما انشا طيس الجاذب للمديد والكهرباء التي
تجذب التبريد كما في الباعض الخلق فانه اذا ارسل على انا فيه خلق لم يتزل بل يحرف عنه حتى يسقط خارجا عن الائنات وكما في الجاذب
للطهر وهو مشهور فينا بين الاثر ان يكون ذلك الحرف الذي يظهر على يد المدعي تابع الى حقيقة بعض المركبات ويكون
موجودا في بعض النوع دون غيره الثاني من تلك الاحتمالات استناده الى استناد المعجز الى بعض الملائكة فانه قد وردت على افعال غريبة
فمثل ملكا الظاهر ما جرح عنه البشر على النبي فيقول الناس ما عظمه الملائكة فانه تعلم بقول النبي فلا يمكن ان يتكلم بها مدسنا
والشياطين فانه موجودة عندهم قد وردت على افعال خارقة او استناده الى الاتصالات الكوكبية ووضاها الحادثة في المركبات
الكوكبية ومما يدل على صحة هذا ما علم من سماعه اليها مما علم من سماعه اليها مما علم من سماعه اليها مما علم من سماعه اليها
استنسخ احاديثها فاحذوا عليم وقومهم من الغرائب سحر النفس فلا يكون له ولا على صدقة الثالث منها ان يكون الحرف في الظاهر
دائم لا يحجب فلا يكون له ولا على صدقة الرابع ان لا يقصد به التصديق اي سلمنا ان الحجة من فعله تكفيه ليس تصديقا
بمدعيه ولا غرض واجبا في افعاله وعلى تقدير وجوده لا يتعين التصديق كونه غرض من ذلك الحرف اذ فعله اي الغرض منه جرح
تصديق له كما بهما من ايهام تصديقه ليحذر عنه بالاجتهاد في كتابه بذلك كإزالة المشابهات فانه بطاوعه كما توهم الخطأ
لا يمكن التكلف الاخر من ذلك الخطأ لا يعمل المشتبه من التامل الرقيق فيها فيستحق الثواب او يكون ذلك الحرف والتصديق
آخر موجود فحاجب آخر او يكون ارفا صان النبي سيأتي فيما بعد كاحوال الظواهر على النبي عم قبل مبعضه وكان النور الذي كان
حينئذ باهرا لاسم الله لا يلزم من تصديق الله اياه صدقة الا فاعلم سخاؤه الكذب على الله ولم يعلم ذلك عقله ولا يوجب عذره منه
ولا يسمع الزعم والوراء السادة من أهل القدر الصادر عن المدعي لم يسلم من موافق ورط المعارضة من الذين هم في بعض
افكاره واعلم ان القادر على المعارضة تركها مواضع من المدعي وموطاة معه في اعلا كلمة لئلا يسد له ولتمه حقا
والسابع لعلم استهانوا به ولا فطنوا لان دعوتهم بالارتم ولا يفتت اليه فلم يشغلوا في معارضة في ابتداء امره وخافوه
لا يشعرون شوكه وكثرة اتباعه وسخطهم بما يحتاجون اليه في تقويم معيشتهم عنه اي عن المدعي ومعارضة الفاسد
لا يعرفون ولم يظهر كماله في شج المعارضة عن اظهارها عارضا به او ظهر ثم اخفاه اصحابه اي اتباع المدعي عن استيلائهم وعلمتهم

نمبر

العلم

قائمة المحتويات

۱۱۱

في الشعر وكشف الراس والرمي الى مرمى وتقبيل حجر الاميرة على سائر الاجزاء وكثير من النظر الى الخشوع دون
 الامانة للشاعر وكثرة اخذ الفصل في صفة وجوهه وصفتين كان يبيع مدحهم جيل بعد جيل من عجلة زوية
 فانه ربوا احرار وان باعها بدمهم ثم اشترى به مدين من الروية كان حلا البلاغة شتى استوائها الى الصفقة والصفين
 في المصايا والفاصل من جميع الوجوه الجواب بعد تسليم حكم العقل الحسن والفتح وجوب الغرض في افعالهم غاية
 الى غاية ما ذكره في عدم الوقوف على الكلمة في الصور المذكورة ولا يلزم منه عدمها في نفس الامر ولعل هناك مصلحة
 استأثر الله بالعلم بها على ان في العبد بالعلم حكمته تطوعا للنفس الابدية ومصلحة فها هي اي تعرف غلبتها الثابتة فها هي
 فيه الحكمة وزيادته ابتلاء في التعرض للشوَاب او العقاب يعزان النفس في الحكمة والمصلحة في حكم النقاد له
 لاجل تلك المصلحة لا مجرد اشتغال حكم مولاه وسيد وكان عندك التباذات قوة ورسوخ في العلم فها هي صارت سبب
 في معجبة بنفسها فاذا تعبدت بالعلم حكمته كان انقيادها امتثالاً لاجلها وانكرت شوقها وانجانبها الثابت
 لها في علمها حكمتها وايضا في التعبد زيادة ابتلاء في التكليف فان النفس تاتي غالا تعلم صليحة وكل ذلك حكمته
 حاصلة في الاحكام التعبدية ومعلوم لنا فلا يلزم خلق تلك الصور من الحكمة والمصلحة المعبدية المعروفة القصص
 الرابع في اثبات نبوة محمد وفيه مسائل السلك الاول هو العلم انه ادعى النبوة فظهرت المعجزة عليه من امارات الله تعالى
 نواتر الحق بالبيان والشاهد في الاجال لا الحار فيها واما الثانية فيجوز القول في الكلام في القرآن وكونه معجزة القول
 قد يرد به ولم يجاز من كان معجزة الله خيرة فقد تواترت لم يبق فيه شبهة وآيات القدر كقوله فانتوا محذرت
 وقوله فانتوا محذرت وقوله فانتوا محذرت من مثله واما انه لم يجاز من كان معجزة الله فانتوا محذرت وقوله فانتوا محذرت
 الى غلبتها ولخصوم اكثر عدوا من حقن الطغيان واخرج من الناس على شاعة ما يبطل دعواه واما انه في اي حين اذا تحدى
 ولم يصار من يكون معجزة فها هي سابق من بيان حقيقة المعجزة وشرايطها والكلام على هذه الطريقة سواء اجابوا بغير
 الفصل المتقدم فان شبهة التي اورد في منكر البعثة يمكن ايرادها مع ما وجوبها تعلم من منكر ايضا فلا حاجة بنا الى ايرادها
 ولشكك الان في وجه العجائب في شبهة القادحين فيه في فصلين الاول وجه العجائب وقد اختلف فيه على مراتب فقل هو ما قل
 عليه من الظن في التاثير القريب والاستدلال في العجائب الخالف في نظم العرب وشبههم في مطالعة ابي ابي السور والقصص
 وغيره ومقاطعة ما واخره وقد اصيل اي واخر الاي التي من شذلة الاسجاع في كلامهم فان من الامور المذكورة في القرآن
 على وجه لم يمدد كلامهم وكانوا عاجزين عنه وعليه بعض المعجزات وقيل وجه العجائب كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم
 يمدد عليها تركيبهم وتفاخر بها درجات بلاغتهم وعليه الجاحظ او اهل العربية ثم انهم قالوا في تفسير البلاغة عبارات مختلفة
 اصنافا فلهذا البلاغة التوجيه للفظ الرابع الى المعجب مخلوصة عن معارب المفردات وما يضافها واستعمالها على منافعها من
 المعجزة التي هي في المناسبات المقام الذي اورد فيه الكلام بلا زيادة ولا نقصان في البيان والدلالة عليه وعلى ذلك انما اردنا
 شرف الانفاط ورؤف المعاني ومطابقة الدلالة كان الكلام ابلغ وعلل ان البلاغة شتى متماثلة في اختلافها وفيه والحق في الوجود
 منها متماثلة لانها واقعة في تلك الانفاط الشريفة الدلالة على المعاني المعجزة ولا شك ان الموجود من تلك الانفاط اللغات
 متماثلة دون الممكن من مراتبها فانه غير متناه اذ لا يتعزز وجود الفاظها في اخص من الانفاط الواقعة واشهرها بلغة
 فيكون اعلى رتبة في البلاغة ومكثرا الى الاستشاه في اصل البلاغة في القرآن متفق عليه لا ينكر من له ادنى تمييز ومعرفة بصيغته

الكلام وما كونه في الدرجة العالية غير المعتاد في هذا القدر يحصل الاجاز الذي هو مطلوبنا ولا حاجة بنا الى اثبات
 اجازته الى بيان انه الخلية القصوى فيها اي في الجانب الحكمة من البلاغة فلا بد اني واما كونه في الدرجة العالية الخارجة
 من العادة فثبت لان من شيع القرآن من العارفين بالبلاغة وجد فيه فنونها بأسرها من انفاط المعاني الكثيرة باللفظ
 القليل ومن ضرب الشاعري وانواع التشبيه والتشبيها في ضرب المثال واصناف الاستعانة وحسن المطالع والتمثيل
 من الكلام وحسن الفواصل والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللابن بالمقام وتعمية اي خلق عن اللفظ العجيب الى
 الركيز والشدة لظان من القياس الشارح والناظر في الاستعمال الى جرة من انواع البلاغات بحيث اي وجب مستملا
 على فنون البلاغة بحيث لا يرى المتصديق الى القرآن وتكريره المميز بين فنون البلاغة نوعا منها اي من تلك الفنون الا
 وجد فيه احسن ما يكون فالقرآن مشتمل على جملة ما يفاد ويشتا منها ولا يفاد احسن من البلاغة الواصلة الى ذروة البلاغة
 من العرب القوياء وان استغنى وسعه وطاقته في تزيين كلامه اللفظي الاعلى نوعا او نوعين منه ان المذكور الذي
 موفون بالبلاغة ورواها لم يغير اي غير ذلك النوع لم يواته اي لم يوافقه ولم يثبت له قال الاموي وان افصح
 فصيح من العرب والى بلج من اسل الادب من ارباب النظم والنثر والخط غايته الاستيثار بنوع واحد من
 انواع البلاغة على وجه لو رام غير ذلك فانه لا فائده وكان فيه مقصرا والقرآن محض عليها كلها ومن كان اعرف
 بالعربية اي لغة العرب وفنونها بلاغتها كان اعرف باجاز القرآن المتفرع على بلاغته وقال القائل في اليقظة
 عواي وجه الاجاز مجموع الامر من اي النظم الغريب وكونه في الدرجة العليا من البلاغة وقيل مواجبات
 من الغيب خذوهم من جدر عليهم سيقبلون في بعض سنين اخبر عن غلبة الروم على الفارس في مائتين الف سنة
 التسع وقد وقع كما اخبر به وذلك كثير يعرف يتبع القرآن واخباره من الامور المتقبل الكابنة على وفقها
 وقيل وجه العجائب عدم اختلافه وتماثلهم مع ما فيه من الطول والامتداد وتسكوا في ذلك بقوله ولو كان بين
 عند غير الله لوجدوا فيها اختلاف كثيرا وقيل العجائب بالقرينة على معان العرب كانت قاذرة على كلام مثل القرآن
 قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضة واختلاف كيفية الحرف فقال الاستاذ ابو اسحق مناهو النظام
 من المعجزة صرفهم الله عن معارضة قدرتهم عليها وذلك كان حرفة وادعاهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا
 عند نزول الاسباب الداعية في حقهم كالتمويه بالعجز والاستئصال عن الرياضات والتكليف بالانقياد فها
 الحرف خارق للعادة فيكون حجة او قال المرتضى من الشيعة بل صرفهم بان سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعاصرة
 سلبان المعارضة والاثبات مثل القرآن كمال الى علوم يقتدروا عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم كمن سلبها
 منهم فلم يبق لهم قدر عليها والله اعلم الفصل الثالث في شبهة القادحين في وجه العجائب والتفصيل عنها قالوا ولا وجه
 الاجاز يجب ان يكون بينا لمن يستدل به عليه بحيث لا يخفى ريبه واختلاف حكمه في اي وجه الاجاز ولا يسل خفايا ما ذكره من
 الوجود لا يسل للاجاز اما انظم الغريب فلانه امر سهل سيبا بعد سماعه فلا يكون موجبا للاجاز وايضا فها كانت متبصرة
 طرزة واسلوبه ومن كانت قاذرة قوله القليل وما رواه في القليل له ذنب وقيل وخرطوم طويل واما البلاغة فلو جود الاول
 او انظرنا الى الخ خطبة الخطباء والى قصيد الشعراء وقطع النظر عن الوزن والنظم المخصوص ثم قلنا الى اقص سوره
 من القرآن وانهم تدعون الحركية بها ويشتا قولها فانتوا يسور من مثله لم يجد الفرق بينهما في البلاغة يشاير الى

في تفسيره من عارضا في كلامه

واما قوله على عشرة كما قيل قد وقع النجوم في القصور ولولا وجه بعد جلاله لكان على قدر مركزه ان المرد بالسيرة
تمامها ان قام السبعة وكونت من اربعة اخرى الى الثلاثة المذكورة فيكون المجموع سبعة والجواب عن الرابعة ان اهل
علمه احواد فرد وولاه ما يتو فرادى الى نقله فلا بد ان ينقل ثوابا وما نقل منه متواتر فهو ما قال الرسول صلى الله عليه وسلم
انزل القرآن على سبعة اجزاء كلها شاق كاف فلا يكون الاختلاف للفظي والمعنوي الواقع في النقول المتواترة فاذا
في احوالهم فهو ايضا من صفات كماله وعن الخامسة ان المراد بالاختلاف المتن عن القرآن هو الاختلاف في البلاغة بحيث
يكون بعضه واصلا لاجزاء وبعضه قاصر عنه فان الكلام الطويل ولو من بلع شخص لا يخفى عن بعض وركبك ومنه
والقرآن مع طوله خال من مثل ذلك اذ هو جميع اجزائه متصف بالبلاغة الكاملة وان تفاوتت اجزائه في مراتبها او اولها
امتل الكتاب فيما اخرج من القصص لعدم ثبوتها عندهم على الوجه الذي يكونه القرآن اذا كان من عند الله واعلم ان النبوة
من اشغال القرآن على الحق والرابعة اشتغال القرآن على تكرار النجاة فيه وعلى ايضاح الواضح والخامسة انه في الاختلاف منه مع وجود
فيه لفظا ومعنى على ما مر في تقرير الشبهة فلما قلنا اما الصفة فنقول بان الاعجاز ليس بما على التعيين ولكن ثبوتها او كون
القرآن معجزا او ما كان يحصل المطلوب اعجازا ثابتا الرسالة بالبحر اذ كل منها معجزة خارقة للعادة والكلام في سائر اجزائه
ما سوى القرآن ومن انواع الاول اشتغال القرآن على ما عليه قوله اقرب الساعة واشتغال القرآن معجزة متواترة قدر واحد من كثير
كانت مسعورة وغيره فالواقد اشتغال القرشيين متباينين بحيث كان الجليل بينهما وكان ذلك في مقام التحدي فيكون معجزة
النوع الثاني كلام الجاهل فان النبي صلى الله عليه وسلم قد افاض في حق من يدين به من غير ان يسميها التسمية فيكون من غير
اي بحر ثم قد يدعى في غير القرآن ثم في الدنيا واحدا بعد واحد فلم تسج وقال جعفر بن محمد الصادق عن ابيه الباقر الزيد في حق
منهم جابر الله من رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه جبرئيل يطبق فيه رحمانا وعشبة تسج في ذلك العجب والرحمان على ذلك الطبق
حين ما اكل النبي صلى الله عليه وسلم ولما دعا للعباس واهله اسكنه الباب وحيطان البيت وذكر انه روى عنه انه قال للعباس
يا ابا الفضل الزم من ترك غدا انت وبنيك ان فيكم حاجة فخصمهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال تغاروا فزحف بعضهم الى بعض
فاشتمل عليهم بملأه وقال اللهم هذا عني وصنواني ومنه من قال ان النبي صلى الله عليه وسلم من الناس كثرى يام فقال عتبة
وجوران البيت امين امين وكما طلب الاعراب منه الشاهد على نبوته وعما الشجرة فان ابن عمر قال كان كاشع النبي صلى الله عليه وسلم
فاقبل الاعراب فلما دنى قال له النبي صلى الله عليه وسلم اين تريد قال الى اهلي ثم قال له من كل من في خيبر قال عا حو قال تشهدان لا اله الا الله ومن
لا يشرك له واشهدان محمد عبده ورسوله فقال له الاعراب من كل من شهد قال اجل من الشجر فزعها يا رسول الله صلى الله عليه وسلم
على خط الوادي فاقبلت نحو الارض اى تشبهها خداجي قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منتهى ما
الاعراب وكلام الزيد المسومة مشهوره النبي صلى الله عليه وسلم قد عفا عن اليهودية التي سميت لكل الشاة المفضلية حين اعترفت
وقالت سميتها وقلت ان كان نبيا لم يضره وان كان غيره استرحا عنه وقيل لما مات بعض اصحابه يدعى السهم استرحا
النوع الثالث كلام الحيوانات العجمية بهذه الريب بالنبوة فان ابا سعيد الخدري روى ان راعيا كان يربي غنما فقال له
فوب ديب الشاة فاجابته فقال الراعي بين الريب والشاة واسترحا عنها فاجاب الريب على ربه وقال للراعي ما انتي
تقول بين وبين رزق ساقة الله الى فقال الراعي العجب من ذيب يخطي بكلام الناس فقال الريب لا اذكر اني سميت
ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم بانها كانت في الشاة وحدها الى النبي صلى الله عليه وسلم فاجاب بذلك فقال صدق ان من انزل

تذهب

كلام السباع وقد روى ابو بصير عن هذا المعنى بعبارة اخرى والطبيعية التي ربطها الاعرابي سائر الاطلاق للخرق
بشيء واحد من الرجوع فرجعت ثم سأل الاعرابي ان يطلقها فان ام سلمة روت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يشق في الصحراء
فناداه مناد مرتين يا رسول الله فالتفت فاذا الطيعة موقوفة عند اعرابي بام فقال يا رسول الله فقال ما
فاجبك فقال ان هذا الاعرابي صادق في ولي حشقات وهذا الجبل فالطغي حتى اذيت فارتفعها وارجع فقال
افعلين ذلك قالت ان لم افعل ذلك فعدنني الله عذاب الغفار فاطمعتها فذبت وارتفعت ورجعت
فاونتها رسول الله فالتعب الاعرابي من نوعه وقال يا رسول الله انك حاجته قال نعم تطلق على الطبيعة فاطمعتها فالتفت
وبن تشهدان لا اله الا الله وان محمد رسول الله وشهدت الثالثة بيرة صاحبها من السرة فانه روى ان اعرابيا جاء
بناقة حمراء فالتفت على باب السجود دخل وسلم على النبي صلى الله عليه وسلم فعد فقال جماعة يا رسول الله الثالثة التي تحت الاعرابي سرة
فقال لهم بينة قالوا نعم فقال لهم با على خرق الله من الاعرابي ان قامت عليه البينة وان لم يتم فردوه الى فاطمة
الاعرابي فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا والله الا اذا قلنا في حقك الثالثة من خلف الباب والذي يعكس يا كرامة يا رسول الله
ان هذا ما سرق ولا يمكنني احد سواه ولكن من من الذكورات قصة في كتب السجدة او ما ياتيها الرابع حركة
لها والى الله منها قصة الشجر التي كانت عند خط الوادي على ما مر من فانهما تتصل على كلام الجاهل وادعيتها
ايضا فيها معجزة فان منها ما روى عن عيسى بن مريم قال لا اعرابي جاءه وقال يا كرامة يا رسول الله اريد ان يوتي
هذا العذق من من النخلة تشهد اني رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم قد جاءه فاجابه فقال ارجع وحينئذ ياتيكم الله ما فادته وهو
المبشور وكان الجاهل حال حينئذ في ذلك حركات الجاهل اليه النوع الثاني من اشياء الخلق الكثر
من الطعام القليل وذلك في صور متعددة منها ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان ارسلك في ثوب الى النبي صلى الله عليه وسلم فارجع
فان ثوبا في وقرا على الثور ماشاء الله ان يركبوا ثوبا يكون عليه حتى يشعروا الثور على حاله النوع الثالث
نوع الماء من بين اصابعه رواه انس فانه قال اني رسول الله صلى الله عليه وسلم قد جاءه فاجابه فقال ارجع وحينئذ ياتيكم الله ما فادته وهو
نوع ولم يدخل داخل اصابعه الرابع ولم يستطع ادخال الايام وقال للناس طمحو الى الشراب قال انس فقدر انك
السبعين الى الثمانين النوع السابع اخبار ما يعجب منه ما ورد به القرآن ومنه ما نطق به الاخبار
الصحيحة فمن ذلك اخباره بان زينب اوتيت من يوت بعد من ازداجه وكان كما اخبر ومنه
اخباره في خلقه الخلق الذين يقولون ان الله قد بعث بعدى ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا واخباره
عن قتل الحسين والحسين وعدم الكعبة ورجوع الامراء الى بني العباس وعن الاستيلاء على مملكة
الكاثر الى غير ذلك من اخبار راته التي قد صدقها ومن ثقت عن هذا الجنس وجده كثيرا لا يحصى
ثم يقول كل واحد من هذه المعجرات الغابرة للقرآن وان لم يتواتر فالقدر الشكر بينه ما يوثق
المعجزة متواترة بلا شبهة السجدة على وسخا وقه حاتم وهو كاف لنا في اثبات النبوة المستكبر
من مسائل اثبات نبوته ثم وقد ارضاه الجاحط من المعجزة وقد ارضاه ايضا الغرابي
في كتابه المستفيض عن الفضائل الاسد لان باحواله قبل النبوة وحاله الدعوة وبعد ثباتها

تذهب

وذلك انه لم يكتب قط الا في مهابات الدين ولا في مهابات الدنيا ولو كتب مرة واحدة لاجتهاد في مهابات الدنيا
على فعل شيء لا قبل النبوة ولا بعد ذلك وكان في غاية الفصاحة كما قال وتبت جوارحكم وقد تحل في مبلغ الرسالة النبوية
المنقشات وحسب عليها بلا فتور في عزيمته ولما استولى على الاعداً وبلغ الرتبة الرفيعة في نقاد امره في الاموال والانس
لم يتغير حاله كان عليه بل يق من اوله الى اخره على طريقة واحدة من صفة اخلاقه العقلية فانه لم يكن في غاية الغشقة
على امته حتى خوطب بقوله فلا توجب نفسك عليهم حسرات وقوله لكل ما جع نفسك على انفسهم وفي غاية السخاوة في
عقوب بقوله ولا تبسطها على البسط وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قريشاً عرضوا عليه المال
والزوجة والرياسة حتى يترك عهده فلم يلبثت اليهم وكان مع الفقر والكسبي في غاية التواضع ومع الانبياء
وارباب الثروة في غاية الترفع واحكامه الحكيم التي فصلت في الكتب القديمة واقدامه حيث يحرم الاطبال فانه علم
لم يفر قط من عدائه وان عظم الخوف من يوم احد ويوم احزاب وكم كان على قلوبهم وشهامة حياته ولو انهم
بعضه الله اياه من الناس كما وعد بقوله والله يصمكم من الناس الامم وكما عطف على اقرانه الذين في الجحيم
الداخل في حيز الاستدلال وبانه لم يسلوون حاله وقد تلوون به الاحوال ثم يثبت قوله باحواله وما عطف عليه بقوله
من امور من يتبعها علمان كل واحد منهما وان كان لا يدل على نبوته لان امتياز شخص بغير فضيلة من سائر الاشخاص
لا يدل على نبوته نبياً لكن مجموعها لا يحصل الا لانبيا قطعاً فاجتمع من الصفات في ذاته من اعظم الدلائل على نبوته
على ما قرناه فلا يرد ما يحكى من فاضل الحكما من الاخلاق العجيبة التي جعلها الناس فرقاً لاصولهم في الدنيا والآخرة
الثالث من تلك المسائل اخبار الانبياء المتقدمين عليهم من نبوته في التوراة والانجيل فان قيل ان زعمتم في صفته
انما هي في ستة القلائد في البلدة العقلية وصفته كيت وكيت فاعلموا ان الله ليس في احوالنا في التوراة والانجيل خالين
عن ذلك واما ذكره بحال فان سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور انسان كامل فلا يجدكم نفعاً او نقول على تقدير تسليمه والله على
النبوة تعلمه شخص اخر لم يظهر فلا يثبت مدعاهم تلك العقيدة فثبت نبوته ثم كما ظهر المعنى على وجهه ومن الوجوه
الآخر للتحقق وزيادة التقرير المسلك الرابع وارضاه الامام الرازي انه ادعى في بين قوم الكتاب لهم ولا حجة فيهم كما كان
معصين عن الحق معكفين ما على عاقل الاوثان كشرك العرب وما على دين التوحيد وصحة التزويج والاكاذيب
المفتريات كاليهود وما على عبادة الانبياء والمجاهدين كالجوهر ما على القول بالاب والابن والتثليث كالتنصاريين
انما بحث من عند الله بالكتاب المنبوء وكلمة الباطن لا يتم مكارم الاخلاق في كل الناس في قوتهم العلمية بالعقائد
والعلمية بالاعمال الصالحة وانور العالم بالايان والعمل الصالح ففعل ذلك واظهر دينه على الذين كلهم كما وعد الله
فاضحت تلك الاديان الزائفة وزالت المقالات الفاسدة واشهرت في شمس النوحيد واقبال التنزيه في الظاهر
الاتفاق والامعة للنبوة الا ان كان النبي هو الذي يكمل النفس البشرية ويحيا الامم من العقلية التي هي غالبة على الشهوة
فلا بد لهم من طبيب يعالجهم وما كان تأثير دعوت محمد في علاج القلوب المريضة وانما ذلك ظاهراً في الحق وانما وجه الظاهر
بكونه نبياً هو افضل الانبياء والرسول قال الامام في المطالب العالية ومما يرد كان ظاهراً من باب برفان الذي لا يخلو
عن حقيقة النبوة ويتبين ان تلك الماهية لم تحصل الا من حيث هي فليكون افضل من غيره واما اثباتها بالحق
فمن برفان الانبياء قال المنس وهذا المسلك قريب من مسلك الحكما او حاصل ان الناس في معاشهم ومعادهم يتبعون

في حيز الاستدلال

الى غير من هذا الله سبحانه لهم فانما يسعون في الدارين واعلم ان الشكرين اجنتهم خاصة فواما حذرهم القادر وحق حجة
فالتقديس وقرمهم ما فيه كفاية لرفع مقامهم وتأييدهم اليهود والاعيسوية منهم فانهم سلموا بعقيدته لكن الى العرب خاصة الا ان
الذي كان واحداً الى اليهود والشكرين بوجهين الاول ان نبوته يقتضي نسخ دين من قبله او قد خالفهم في من الاحكام الشرعية
العقيدة باخاف منكم لكن النسخ امر محال لانه يدل على الجهل والبداء وكما ان محال على الله تعالى ان يبدل ما كان من الحكمة الصادر
من عقله على مصلحه الا ان يلزم الترجيح بلامر من هو لو كان فيه في ذلك المنس في مصلحه لا يعلمها الى الا يعلم فواتها منس في ذلك
نسخ فليعلم وان كان يعلمها فمما في رعايتها او لانما اصلها بلا سبب ثانياً فالبداء الى القدم عما كان يفعل والجواب انه لا بد
وكانه في الاحكام عندنا فلا يلزم اشتغال الحكم المنس في مصلحه وان وجب ان يراى المصالح في الاحكام فربما
مصلحة لم يكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف حسب الاوقات كشرب الدواء في وقت وفي وقت وفي وقت
كان المنس في وقت نبوت الحكم اشتغالاً منه على ما يجب رعايته وفي وقت اخر انقضاءه لانه قد مضى عليه مصلحه اخرى جارية
بعد ذلك والاولى او من وجوبها معقب الى الثانية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل والبداء وكيف لا يجوز ما ذكرناه والمحكم
عليه من اي شيء شرع من قبلنا بشره بقضائنا في كل الاوقات اخرين ومن لنا وكذا ان جعل الحكم على من فعل
فان ما يتعلق به الحكم الناس من الافعال غير ما يتعلق به الحكم المنس في وقت نبوته في الاحكام المتعلقة بافعال
شخص واحد كما من الوجوه ان موسى في شيء دينه ولا يبر من اعتنا في صفة كونه نبياً بالاتفاق في الاية فيكون
بديني وهو المطبوعة في بيان ان نبوته في شيء دينه لا يبر من اعتنا في صفة كونه نبياً بالاتفاق في الاية فيكون
واذا ثبت دوام السبب وامتناع نسخه ثبت امتناعه وسائر احكام بل نقول المراد به دوام اليهودية كما يتبادر
اليهم وايضا فانما كانت يكون موسى قديماً في دوام دينه او بعدم دوامه او سكت عنها والاختلاف باطلاق ما التمس
ومؤخره بعدم دوامه فلا نلو قال كذا وصح به لتواتر عنه قطعاً ككونه من الامور العظيمة التي يتوقف الروايع على ثبوتها
سبباً للنسب ومن يدعي نسخ دينه وذكره في الاقوي حجة الى ان دينه في اي جوارحه في جوارحه فلا بد ان يتوفر دوامه
لانما كنتم يتواتر اجاباً واما الثالث وهو سكونه عنها فلا يفتقر ثبوت دينه من واحد وعدم كونه لا يفتقر
الاطلاق فيحقق بالبر الواضح وانه معلوم بالاتفاق لقول ان اوان السج احاط به سبب او بشريعة محتر
باتفاق بيننا وبينكم والجواب من تواتر ذلك اي دوام السبب من موسى ولو كان كذلك اي متواتر كما زعمتم
لا يوجب على من ادعى به نسخ دينه في كل الاحتمال متواتر المتوقف الروايع على ثبوتها ولا تواتر اصلاً كيف وقد اشتهر انه اختلقه
ابن الرواحي لليهود واما الشر يدعيه من انهم قد صرح به وانه لا يبر من اعتنا في صفة كونه نبياً بالاتفاق في الاية فيكون
وكانوا ما القائل الروايع منهم ان نقل لما فيه من الحجج عليهم الا لهم واما القائل ان ثبوت دينه من واحد وعدم كونه لا يفتقر
في التواتر لليهود وحدهم كمن في قلوبهم في كل الاحتمال متواتر المتوقف الروايع على ثبوتها ولا تواتر اصلاً كيف وقد اشتهر انه اختلقه
والناسم الناس بشدة منهم واما العيسوية من اليهود فطريق العلم انهم لما سلموا صحة نبوته بالادلة القاطعة والنجاة
البدية وجب عليهم ان يحترقوا في تواتر عنه من دعواه البعثة الى الامم كافة لا الى العرب خاصة فانه قد علم ذلك منه
كما علم وجوده ودعواه الرسالة المعصية في عصره الانبياء اجمع اهل الملوك والشرائع كلها على وجوب
عصمتهم من كل قول وفعل غير ما في الرسالة ودعواه النبوة من الله الى الخلق اذ لو جاز عليهم القول

في حيز الاستدلال

الانفهار

Handwritten signature: *James M. Smith*

الفتناء عندنا وموانئ الانبياء في زمان نوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن المعصيات عذرا وجوع الاول
 صدر عنهم الذنب لهم اتباعهم فيها صدر عنهم حرور انهم لم يجرموا الذنب وانما ابتاعوا عنهم في افعالهم افعالهم
 واجب للاتباع عليهم ولقولهم انما كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الشارة لواء ذنوب الردة عنهم شهداء لهم اذ
 الشهاده الفاسق بالاتباع ولقولهم ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والالزام بطلب الابعاد والان من لا يقبل شهداءه
 في القبل الزايل اسرعة من سماع الدنيا كيف يستشهد شهداءه في الدين القيم الذي يوم القيمة الثالث ان صدر
 عنهم ذنب وجب رحمتهم وتعففهم لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولاشك ان زجرهم بامثال الامم الاخرى
 حرام اجماعا ولقولهم في الدين يؤذون الله ورسوله الآية وايضا لواء ذنوب الردة لولا انهم لم يجرموا الذنب
 ورسول الله كان له تاريخهم وقت قوله الا لعنة الله على الظالمين وقت قوله لولا ومدة لم يقولوا في الانفس
 وقوله انما هم من الناس يا بصر وتسنون انفسكم فيلزم كونهم موعدين بعذاب جهنم وملعونين فيردمون
 وكان ذلك بطايعا الرابع ولما كانوا على تقدير صدور الذنب عنهم اسوء حال من عصاة الامم او ايضا عطف
 لهم ان الانبياء العذاب على الذنب اذ الاعل رتبة في الكرامة يستحق عقلا ونقل اشد العذاب لمقابلته اعظم التهمة
 الفاسقة عليهم بالمعصية ولذلك ضوعف حذرهم وقيل النساء النبي لم يمت كاحد من النساء بل مات ميتة
 نبوة ميتة ايضا عطف لهما العذاب ضعفين ومن المحلوم ان النبوة اجل من كل نعمة في قابلها بالمعصية
 استحق العذاب اضعا فامضا عطف الخامس ولم ياتوا ايضا معصية لعلهم لا ياتوا بعد الظالمين والذنب
 ظالم لنفسه واتى عمدا اعظم من النبوة فان حمل في الآية على هذا النبوة فذلك ان حمل على عهد الامامة في الطريق
 الاول لان من لا يستحق الا في لم يستحق الاعلى السادس ولما كانوا ايضا غير محليين لان الذنب باعواء الشيطان
 وهو لا يتقوى المحلوسين لقوله في حكاية عنه على سبيل التصديق لاغوتهم اجمعين الاعباء كل منهم المخلصين والالزام
 لقوله في حق ابراهيم واسحق ويعقوب اننا اخلفناهم في السنة ذكر الدار وفي حق يوسف انهم عبدوا المحلوسين
 وفردوا على هذا انه لا يدل على ان نبوة لا لم يحمل اليهم باعواء اليبس ولم يزنوا السابح قوله به وقد صدق عليهم
 الجبس انهم فاتبعوه الا فرقا من المؤمنين فالذين لم يتبعوه ان كانوا من الانبياء فذاك مطلوبنا والا لا وان لم
 يمت اياهم بل كانوا غيرهم فالانبياء ايضا لم يتبعوه بالطريق الاولى فانهم بذلك احرى من ساير المؤمنين او نقول لو كان
 ذلك الذي غير الانبياء لكانوا افضل من الانبياء لقوله به ان كنتم عند الله فانكم تفضلون على الانبياء عليهم بطايعا
 فوجب العلم بان الانبياء لم يتبعوه ولم يزنوا فانهم انهم تسم المكلفين الى حرب الله وحرب الشيطان فلو
 او بقوا لكانوا من حرب الشيطان وذلك لان المطيع من حرب الله اتقا فلو كان الذنب منه ايضا لم يطل
 عليهم فيكونون من الانبياء المذبذبون فاحسرين لقوله به الا ان حرب الشيطان هم فاحسروا من ان الزناد
 في احوالهم داخلون في المكلفين فيكون واحد من احوالهم افضل بكثير من الانبياء او كما لا شك في طلائع
 الفاسق قوله به ابراهيم واسحق ويعقوب والانبياء الذين يحببهم ودعوتهم انهم كانوا يسارعون في ايات
 الحق الخيالات والالزام للعموم فيسئلوا جميع الخيرات من الافعال والتركوك وقوله وانهم عندنا من المعصيات في احوالهم
 احوالهم في قول المكلفين والاختيار يتناولان جميع الافعال والتركوك لعموم الاشياء اذ يجوز ان يقال فلان من المكلفين

من قبله

مس

مُطَلَّاتُ ن

五

131

عين ولم يكن ذلك معجزة سليمان اذ لم يظهر عليه معارنا لدعوة النبوة وقصة اصحاب الكهف ومن انكر
انعام نوحا في سنة وازيوتها انصبا بلا ائمة ولم يكونوا شيئا اجماعا ومن مناهي من من الامور الخارقة الواقعة في كل
القصص لم يكن معجزة النبوة شرط كما اشترطنا اليه وهو مقارعة الدعوى والتحدى اجتنابا لمحقول الطوارق اطلاقا بامر جواد
ومن جوارها وانكر الكرامة اصبحت بانها لا تتميز عن المعجزة فلا يكون المعجزة دالة على النبوة ويستمر باب اثباتها والجراب
انها تتميز بالتحدى مع ادعاء النبوة في المعجزة وعدم اى عدم التحدى مع ذلك الادعاء في الكرامة المخصوصة في القارة المعاد
وفيه مفاصل المعجزة الاولى في اعاده المردوم فان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول بجبرام الاجسام
دون من يقول بانفسها في عيان من تعرف اجزائها واختلاف بعضها ببعض كما يدل عليه مقالة ابراهيم بن محمد في اقسام الطيور
ومن جازية عندنا وعند من لا يفتقر الى العقل كمن يفتقر الى العقل في نفاذ عدم الموجود بيقين ذاته المخصوصة فاما كمن
ان يعاد وعندنا يتفق بالكلية مع المكان الاعادة خلافا للفساد في السفة والتشاحية المفكرين للمعاد الجسماني وبعض الكرامية
وابن السبكي البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معتزليين بالمعاد الجسماني فيكونون
اعادة المردوم ويقولون اعادة الاجسام من جملة اجزائها المتفرقة كما ينسبها عليهم لثبات جواز الاعادة انما لا يمتنع وجوده
انك لا تامة ولا توازيه ولا توازيه ولا توازيه بل كان من قبيل المتغيرات لان مقتضى ذات الشيء واللازم لا يختلف بحسب
الارزامة واذا لم يتغير ذلك كان ذلك كمالا للفظ الى ذاته وهو المطلقان فيل العود كونه حاصلا بعد طريان العدم اخص من وجوده
المطلق ولا يلزم من المكان الاصل المكان الاصل والاشياء امتناع الاصل في انما في زمان يتغير وجوده بعد طريان
لذاته ولا يلزم ولا يمتنع وجوده مطلقا قلنا الوجود ذاته واحدة في ذاته لا يختلف بحسب الوجودات المتعددة واعادة بحسب
حقيقته وذاته بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماضيه وهو الزمان وكذلك الاجزاء امر واحد لا يختلف ابتداء
واعادة لا بحسب تلك الاضافة فانها تشارك في الوجودات البديلة والمعاد وكذا الاجزاء وانما كان وجودها
واستتعالان الاشياء المتوافقة في المادية بحسب اشترائها من الامور المتعددة الى ذاتها ووجودها يكون الشيء
العائد بمكانه زمانا لا يتبدل متصفا في زمان آخر كزمان الاعادة معللا في ذلك الكون بان الوجود في الزمان الثاني
اخص من الوجود مطلقا وتغاير الوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة الى الزمان فلا يلزم من امتناع الوجود امتناع
ما هو اعم منه وامتناع ذلك التغاير الى الانقلاب من الامتناع الثاني الى الوجوب الثاني معللا بان الوجود في زمان اخص
من الوجود المطلق وتغاير الوجود في زمان آخر فجازان يكون ذلك الاخص متصفا والمطلق او التغاير واجبا وفيه الى
التجويد النفاذ للارزامة للتجويد الاول مخالفة لبدئية العقل الحكيم بان الشيء الواحد يستحيل ان يتغير لذاته عدده في زمان
ويقتضيه وجوده لذاته في زمان آخر لان مقتضى الذات من حيث هي لا يتصور انفكاك عنها وفيه اغناء للحوادث
عن الحوادث لحوادث يكون متصفا لذاته في زمان كونها معروفة وواجبة لذاتها كالحال كونه موجودة فلا حاجة الى
صانع يحدتها بل في ذاتها في ذاتها وفيه سبب لثبات الصانع بالاشياء الغريبة من صفاتها كما عرفت
من استغناء الحوادث ويمكن من اثبات جواز الاعادة ان يقال الاعادة اعاد من حيث الابدان كما ورد في الكلام الجيد له
الفضل الا على انه لا يرد ذلك المردوم استغناء بالوجود الاول الذي كان قد انصف بين ملكة الانصاف بالوجود فيقبل الوجود اسرع
واشار باقتباس قوله في الفضل الا على ان ان تلك الامور انما هي بالقياس الى القدرة الخاصة التي تتفاوت مقدارها في

ايها واما القدرة القديمة فتجرح مقدارها عند كل حال السوية لا تتفاوت منسك فاعادنا بالامور المتعددة والخصم يرد على
القدرة تارة ويلجئ الى الاستدلال في اخرى ما القرون انما هو الخلق العدم من الشيء ونفسه حال الغرض اذ لا يخلو من
طريقين متغايرين فيكون في الوجود بعد العدم غير الوجود فيقبل في نفسه وتختلف في العدم بينه وبينه في كل حال فيكون المعاد
الابتداء بعينه لان كلاهما موجود بوجود متغاير لوجودهما فيهما موجودا في متغايرين فلا يكون الوجود الاول
بعينه معاد بعد عدمه والجراب انه لا يمتنع لخلق العدم منها سوى ان كان موجودا زمانا ثم زال منه ذلك الوجود في
زمان آخر ثم انفس في زمان ثالث ومن هذا يتبين ان الخلق بحسب الحقيقة انما هو الزمان العدم بين زمان
الوجود والواحد واذا اعتبر نسبة هذا الخلق الى العدم كما انكنا واعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب زمانه
في ان دعوى القرون في حكمه فالتغاير من العقل غير مسموعة واما الاستدلال فهو من وجوه الاول كما يكون المعاد
معاد بعينه اذا عرفت انفسه ومنها الوقت الذي كان فيه مبتدأ فيلزم ان يعاد في وقت الاول في كل ما وقع في
وقت فلو لم يعاد فيكون في حقيقته انه معاد في كل وقت والجواب ان اللازم في اعادة الشيء بعينه اعادة
حوادثه المتشخصة والوقت ليس من حروف ان يزيد الموجود في من الساعة فيوجد بعينه الوجود قبلها بحسب
الامر الخارج عن بحسب الامر المتغير في وجوده في الطائفة المتفاوتة ولا تغاير في ذلك فلو كان الوقت من الشخص
المتغير في وجوده خارجا لكان موقفا في كل وقت شيئا آخر وسوفا قطعنا وقالنا انما يعلم القرون ان الموجود مع
فيكون في هذا الزمان غير الموجود في ذلك الزمان فلو كان في التغاير الذي يحكم به من الصفات انما هو
بحسب الزمن والاعتبار دون الخارج وكل من وقع هذا البحث ابن سينا من اصولنا من وكان ذلك التعليل مضافا
على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض الشخصية فقال ابن سينا فان كان الامر على ما نرى
فلا يلزم الجواب لا يخرج من كان باحتمال وان ايضا غير من كان بباطن في وقت التعليل وعاد الى الحق فيستدرك
بعدم التغاير في الواقع بان الوقت ليس من الشخصات ولكن سلكنا ان الوقت داخل في العوارض الشخصية
وانما المردوم معاد بوقته الاول علم فلم ان الواقع في وقت الاول يكون مطلقا مبتدأ حتى يلزم كونه مبتدأ ومعاد
سواء انما يكون كذلك ان لم يكن وقتا ابتداء معاد معه وبعبارة اخرى الواقع في وقت الاول انما يكون مبتدأ اذا لم
يكن مسبوقا بحدوث آخر اما اذا كان مسبوقا به فيكون معادا لا مبتدأ العقل لئلا يمكن الاعادة فرفضنا اعادته
بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستقلا لا شبهة فلفظ ضم ايضا موجودا مع ذلك المعاد في الابدان المعاد من المستات
ولزم الانشائية بدون الامتياز بين فيسلك الانشائي وهو ضرورة البطلان الجواب مع عدم التغاير بين المعاد والمبتدأ
المتكويرين بل يتغايران بالهدوية اي بالعوارض الشخصية مع الاتحاد في المادية كما يتغاير مبتدأ عن مبتدأ مع التماثل
في الحقيقة وكل اثنين متماثلين متغايران بالهدوية سواء كانا مبتدئين او معادين او احدهما مبتدأ والاخر معاد وان
اعتداس بهذا الذي ذكره من حال المبتدأ والمعاد بل موجبا في المبتدأ ان ايضا فلو لم يلزم امتناع وجود المبتدأ
بعينه ذلك الدليل فان قيل المراد بالمثل المستات بالامتياز عن المعاد بوجه من الوجوه قلنا ان كان وجوده بهذا المعنى
منوعا فلا تعدو بل انما يرد على ان التقصص بالمبتدأ اذا فرضي له مثل ذلك واراد ان ذلك الحكم الذي بان هذا الذي وجد
الآن في الاول مستدرك من حال العدم والله اني التمييز حال العدم لان النقي الصريح لا يتصور له في غير احوال الشريعة فلو كان

بہارِ شکار

22

12

Handwritten text in Arabic script, likely a continuation of the manuscript's content.

[Faint handwritten text at the bottom of the page]

او الى الجحيم ما في الدنيا والله لا ياتيان بها مشقة بلا حظ ونبوي فان العباد في عتاة وتعب وقطع النفس عن شهواتها
واما في الآخرة فكذلك ما تحريم عليها وهو قبيح جدا او نفعه وهو المطر والجواب منع وجوب الفرض قد مر مرارا كثيرا واما
العقاب فليس في شأن الاول او بوجوب جميع العقوبة والجزاء عقاب صاحب الكبر اذا مات بل انوية ولم يجوزوا
ان يصفوا له من الاول او بوجوب العقاب على الكلبا يروا جبره اي بالعقوبات عليها فلم يجزوا عقاب على كبره ونفي
لزم الحلف في وعيد والكذب في وعيد والجزاء في وعيد والجواب غايته وقوع العقاب فابن وجوبه الذي كلامنا فيه اذا لم يمتد
في ان عدم الوجوب في الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذا لا يقال انه يستلزم جوازها وهو ما يفتضح لاننا نقول استلزامه منوعه
كيف وما من المكلفات التي يشتملها قدره الثاني انه اذا علم المذنب ان المذنب الكسبية انه لا يعاقب على ذنبه بل
يعفى عنه لم ينزجر عن الذنب بل كان كمن تفرغ له على ذنبه وعدم التوبة عنه وكان أشرا للغير عليه وانه قد مر مرارا
لمقصود الدعوى وترك المنهيات للجواب منع تضمنه اي تضمن عدم وجوب العقاب للتقريب والاعتناء او
شمول الوعيد وتعميق الكل للعقاب وظن الوفا بالوعيد فيه من الزجر والروع والاحتياط واصحاب العقوبات بعضهم
احصوا الامور حاشا لا ينافي في ذلك يعني ان الوعيد عام يتناول كل احد من المؤمنين بظاهر الذي يقتضيه ظن الوفا به في حقه
فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه وكذا كاف في زجر العاقل عن استتار على ذنبه بعدم التوبة عنه وفي وعيد غير
عن اعتدائه وامانته والعفو الناشئ من عدم وجوب العقاب فاصحاب مرجوح الاجراض ظن العقاب المقتضى للزجر
فقد ظن ان المذنب لا علم له بانه لا يعاقب بل ولا يظن ذلك ثانيا فلا تقرب ولا اعتناء بالبحث الثاني فالتقريب والاعتناء
صاحب الكبر اذا لم يمتد عنها فمخلد في النار ولا يخفى عنها ابدا وعدمه في انشأت ما ادعوه دليل على دوان
الفاستقبح العقاب بنسبه واخلاق العقاب بل العقاب مقرر خالصه لا يشوبها كما يقال لها داية لا ينقطع
ابدا واستحقاق النوب بل النوب منفعة خالصه عن الشواوب داية والجميع بينهما اي بين استحقاقه على كماله في كل
بينهما في فوائدت الفاسق استحقاق العقاب وجب ان يزل عنه اخلاق النوب فيكون عقابا مخلد الجواب منع
الاستحقاق فان المطيع لا يستحق بطاعته نوبا والعاصي لا يستحق بمعصيته عقابا فاذ قد ثبت انه لا يجب الاصله الذي قد اجابنا
من دليل وجوب العقاب انما ومن قبله الام لا يقال اذا كانت المفرة والمنفعة منقطعة لم يكن خالصه لا نقول ذلك
منوع لجواز ان لا يخلق الله في المشاب والمعاقب العلم بذكر الاضطراب فلا يحصل للاول حرف والثاني في طان فيكون
ما ينطبق اليه الشرايع وما يشكك به من انه لا بد من انفصاله عن مشاعر الدنيا ومناقمها ولا ينقطع الا بالخلوص خفيف
ثم انما بعد سلبها لما ذكرتم من كيفيات النوب والعقاب نقول انه قد ثبت ان عقاب فان كلامكم مبني على المحابطة في جاز ان
بساط الاستحقاقات معا ويبرهن صاحب الكبرية لينة تنفصل لا كمالها كمالها عن كل الخلق الذي احلنا دار المعاملة
من فضله وما يقال من انه يلزم التسوية بين الجزاء والتفصيل ممنوع لجواز ان يختلفا من وجه آخر او نقول في جانب
النوب على جانب العقاب لان السيرة لا تجزى الا بشراها والخدمة تجزى بشراها الى السبعة ما يميز من الامثال ايضا
الذين يشاء اصنافا مضاعفة بغير حساب واستعمالا بوجاهة ذكر الدليل العقل من النقل بوجوب الاوليات
تشرط الخلو وقوله من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله ومن يعبد
الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله من اهل الجنة وله اجر عظيم ومن يعبد الاوثان من بعد ما جاء به اليهم فاولئك هم المفلكون

افتراده

قالا

قالوا والخلود حقيقة في الروام لقوله تعالى وما جعلنا ابدا من قبلك الا مخلوقا انه قد جعل لكثير منهم المكلف الطويل في
كل المخلوق على المكلف الطويل يصدر عن الآية والجواب لان من له صفات من الايمان والطاعات فتد احاطت
خطيئته لا يكون له حصة اصلا او من كانت له حسنات كانت خطيئته في بعض جوانبه لا محيطه به ولا من كانت
الكسبية فقد تفرقت حروقه بل تعدى بعض حدوده والحداد بالآية الثالثة من اصل المؤمنين ولا يكون
ذلك التماثل الا كما قيل في الآيات المذكورة لا تتناول صاحب الكبرية سلبا وتاولا بالآية لكن الطول المذكور فيها هو
الكث الطويل وما ذكرتم من الاستدلال على انه حقيقة في الروام معارض بما يقال في الاستعمال ليس مغلوطا وقيل قد
وطد الله ملكه والحداد طول الموع به لا يشبهه فالاولى ان تجعل حقيقة في المكلف الطويل سواء كان محدودا ام لا احتراز ان
لزم الجواز والاشترار في الآية المذكورة جعلنا في الروام الذي هو احد قسمي المكلف الطويل بغيره الحال لا يلزم مجاز
لان خصوصية في كل القسم مستفادة من خان لا يقتضيه ونفس اللفظ الثاني من الوجهين قوله تعالى وان النار التي تجد
بصلواتها يوم الدين وطاع عنها ما ينبغي ولو خرجوا عنها الكافوا غايين منها الجواب عن معنى الآية وحدها ان
لفظ النار لا يشترط الا من هو كافر فيكون وهو الكافر في كل حال بل عليه قوله واولئك هم الكفرة الفجرة وايضا لما مرها
يقضي كون النار في الجحيم في الحال لا يعلم ان الامر ليس كذلك فوجب التاويل استحقاق النار وعدم عقوبتهم من
استحقاقها كما يمكن ان لا يخرجهم عنها برحمة مع انفسا في ذلك الاستحقاق والجواب عنها وما قبلها من الآيات المذكورة
والوجه الاول المعارض بالآيات الواردة على الوعد بالعقاب كقوله تعالى من اجل مثقال ذرة خير ليس وقوله ويجزي
الذين اصنوا بالحق وقوله من جزاء الا الحسن الا الحسنات فقد ثبت لصاحب الكبرية بايانا وسائر ما يكون له من
الحسنات استحقاق النوب وهو عندهم سائر استحقاق العقاب فضلا عن كونه مخلدا في العقوبة فلا يكون تلك الآيات
عاما متشابهة له وان سلمنا عمومها بالآية فيجب تخصيصها بالآيات الواردة على اختصاص العرب باللعنات بخلاف قوله
انا قد فرقت بين الذين اعزبت علي من كذب وتوفي وقوله ان الذي يؤمن بالله واليوم الآخر والسنو على الكافرين وقوله على الذي يفرط
سائرهم خذنها الى حبله فكلنا وقلنا ما نزل الله من شيء اعلم ان اختصاص العقاب مطلقا بالكفار من غير اعتبار
سليمان من المفسرين ومنهيب المرجعية على انفسا من الآيات لكنها تخصها بالعقاب الموجه بها وبين لاداة
الدالة على عدا النفس والمصير السادس في تقرير مزب استحقاق النوب والعقاب وما يتعلق بهما في
باحت الاول قالوا النوب فضل من الله وعدية فيق به من غير وجوب لان الخلق في الوعد يقتضي حال الله عليه واما
الوجوب فلما مر مرارا وقالوا العقاب عدل من الله لان الكل ملكه فلما ان يعرف فيه كاشا، ولم العفو عنه لانه
فضل ولا يعز الخلف في الوعد نقصا بل عجز به عند العقلاء البحث الثاني اجمع السليكون على ان الكفار مخلدون في النار
ابدا لا ينقطع عقابهم سواء بالقول والاجتهاد والنقل في معجز الانبياء ولم يمتدوا او علموا بنبوتهم وعانوا او كملوا
والكبرياء فليدبرهم في النار طائفة خارجة عن الملك الاسلامي لوجوه الاول ان القوة الجسمانية كما تقدم متناهية في
الذرة لا بد من فناها فاذا انقضى قوت الحياة وما يتبعها من النفس والحركة لم يبق لها ساس لا تتصور عقاب ومن
الشيء من جارية في القطع نعيم اهل الجنة للجواب منع تناقضها وقد مر مرارا في انشأت المتناهي الثاني من
كل الوجوه ودام الاحراق في بقا، لطيف خروج عن قضية العقل الجواب هذا ان على اعتبار شرعية البنية واعتدال الخلق

في النبوة ونحن نقول بل من ان النبوة خلق الله به وقد خلقها وادعاها بالاولى والخلق في الحق لا يخرج معها نبوة بالانوار
مشا في انوارها في السند مع عدم التاثير بها وهو حيوان ما واه النار الثالث منها النار جيب انوارها
الرطوبة بالحرارة قليلا قليلا فتنه في الال بالآخر الى عدمها كونه متناهي في شق الاجزاء التي كانت متساوية
الرطوبة في السابق للنبوة ولا يدوم العقاب للرب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو باقنا الله تعالى بقدر
وقد لا ينفىها او ينفىها ويخلق بولها مثله فلا ينفى اجزاء بل يدوم الميوت حال الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري هذا
الذي ذكرناه من دوام العقاب انما هو حق الكافر المحذور والمقتر والبال في اجزاءها وادعاهم بتدليس السلام في انوارها
لكن بعدد ورواها منقطع وكيف يخلق مثل هذا الشخص فليس هو وسعد بن نصر بن النبي وكيف يوجب عالمه في غير
من قبله وانما ان الكتاب والسنة والافعال المنعقدة قبل ظهور الخلق في بطنه على نقل وهو جاحظ لا علم له في الدنيا
او بعد قطعات كغاية الرسول الذين نقلوا حكمه وخلقهم في النار لم يكونوا من غيرهم من غيرهم من غيرهم من غيرهم
بعد ذلك الجرمود وغيره من بني على الشكر بعد ان في الوس كمن حكم الله على قلوبهم ولم يشعروا وهم في الاسلام فلم يمتدوا الى حقيقة
ولم ينقل عن احد قبل الخلق من هذا الفرق الذي ذكر الجاحظ والسعد بن نصر بن النبي الثالث غير الكافر من البصيرة ومن كبري
لا يخلو النار لعله في من ينقل النار في غير من لا شك ان مركب الكبريت قد عمل غير ما يدعى في النار فيكون ذلك في رتبة
الخبر قبل دخول النار في بطن النار وهو جاحظ او بعدد وجوبها وفيه المطاوعة من غير وجه عن النار وغيره في النار
المعصية السابعة في الاجزاء التي في المعصية على استحقاق العقاب ومنها فناء التواب واستحقاقها اجزاء الطاعات في الجاحظ
ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة والخوارج ايضا بمعصية ابي بكر في واحدة تحيط بجميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره
ثم شرب جرعة خمر لم يكن له بعد ذلك ولا ينجي فاداه لان الفناء الطاعات بالكلية منافا للعوامات الدالة على تواب
الايان والعمل الصالح قال الامدي في الجمع في الطاعات والالتفات فاحل اهل الحق من الاشاعة وغيره ان لا يجب
على الله توبه ولا عقاب فان انا به فيفضل وان عاقبه فيعده بل له انا به العاصر وعقاب المطيع ايضا وذهب الجمهور
الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلاته من الايمان في الاتخاب لطاعة مع الكفر وقال المعتزلة ان كبرية واحدة
محبطة تواب جميع الطاعات وان زادت على زلته وذهب الجبائي وابنه الى رعاية الكثرة في المحبط وزعم ان من زلات
طاعات على زلته اجبعت عقاب زلته وكفر بها ومن زادت زلته على طاعاته ثم اختلفوا فقال الجبائي ان زلات
اجبعت الزلات باسرها من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شيء وان زادت الزلات اجبعت الطاعات برمتها من غير
ان ينقص من عقاب الزلات شيء وقال الامام الرازي مذهب الجبائي ان الطاري من الطاعة او المعصية يبيح كله ويستفاد
من السابق بقدره وذهب ابنه ان يقابل اجزاء التواب باجزاء العقاب فيسقط التماسا ويان ويرى الزاير وعلم هذا محل
قوله قال الجبائي محبط من الطاعات اي السابقة مقدار المعاصي الطارئة من غير ان ينقص من المعاصي شيء احسنا فان في من
تكثر الطاعات زان على قدر المعاصي التي يبيحها والا فلا ولا ينجي ان يحكم بابطال الطاعات بالمعاصي اي بابطال قدر من الطاعات
السابقة بما يساوي من المعاصي الطارئة اولى من العكس لانه بابطال احوال التماسا وبني بالآخر بل العكس منها اولى من غير
ان الحسن تجزى بعشر امثالها والسنة لا تجزى الا بمثلها وقال ابو حاتم في تواتر من بين طاعاته ومعاصيه فاما ما في
اجبعت الآخر وبمحبط من الرابع ايضا فاساوي مقدار المرجعي في سبع الزاير فيكون الرابع في قواحب المرجعي على هذا الوجه

لانه

لا ينزل من ترجيح احد التماسا ومن على الآخر ولما ابطالنا الاصل الذي هو استحقاق العقاب والتواب بالمعصية والطاعة بطل
الرجح البتة عليه وهو الاصل مطلقا سواء كان بطريق القارة او غير ذلك فيقول اهل المذاهب كل واحد من الاستحقاقين التماسا
لما بطل الآخر فاما ما فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما لان وجوده في كل منهما يتعارف عدم الآخر فيلزم عدمهما حال
وجودهما معا او لا يلزم عدم احدهما فيبطل الآخر بغير الآخر عليه وتعليم وانما بطل لانه لما كان فاعراض العلية قبل ان يصاد
مطلوبا وكيف لا يكون فاحصا بها اذا صار مملوفا وقوي جاب بان كل واحد من العليين يؤثر في الاستحقاق الناشئ من الآخر
من بين احد الاستحقاقين بقيمة بحسب رجاء فليس الكافر والنكسر واحدا كما لم يجد في المزال ايضا ترتيب قد انفق
المعتزلة ان الجبائيان واتباعهما على انه لا ينافي بين التواب والعقاب اي التماسا والطاعات والزلات والآ
تسا فقط لا يجوز فاما ما فيكون التماسا من التواب والعقاب وبين استحقاقها ايضا ولا يجوز استحقاقها الا في التماسا
فرضا وادانها فقط ما فيكون توبة تواب والعقاب وانما في معتزلة الجبائيين ان ابطال كل منهما لا ينافي مع الآخر
والطاعات لما عرفت وعندنا في نعم ان العقل لا يدل على امتناع التماسا او من مرتبة من مراتب الطاعات لا يجوز
العقل بل هو المعاصي اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل فاستحقاقها ايضا لان كل واحد من العليين يؤثر في استحقاق الآخر كما في
انما استحقاقه الاجزاء على الاخر ولا يخرج للمكلف منها بل كل مكلف من اهل الجنة او النار ولا بد من مكلوفا في احدهما ولا يتصور في احد
الكل من التماسا في العجب وانما تستحق العقاب بالجبائيين واتباعها لما سلف من انهم هم من ذموا الى اجبار
بين الطاعات بمعصية واحدة في فاجبا المعصية للطاعة المساوية لها يكون عندهم اولى والجواب لم لا يجوز على تقدير تساوي
الطاعات والمعاصي ان يثاب لما عرفت من ان جانب التواب في فان الحسن تجزى بعشر امثالها والسنة لا تجزى الا بمثلها وايضا
على تقدير تساوي التماسا مع الايمان خلق المكلف عن التواب والعقاب ليجوز التفضل بالتواب عندنا ويجوز ايضا ان لا
يثاب ولا يعاقب ولا يكون من اهل الجنة ولا النار بل يكون اي ومن استوت طاعاته ومعاصيه من اهل الخراف
فاه رتبة الجنة الصريح ويجوز ايضا ان ينجي من التماسا والعقاب كما يرى احدنا يدوم له من جهة وفي جهة
جهة اخرى ويدوم له الله ولزلة كذلك لا يخلص له احد مما في صبوته الدنيا ولا ان الخلو من معصية حقيقة التواب والعقاب
النافع فان الله يصفو عن الكبار الاجماع منعقدة انه يصفو وان يغفوا ليس في حق الكافر بل في حق
الذين فقال المعتزلة موعفة عن الصغار قبل التوبة وعن الكبار بعد ما وقالت المرجعية موعفة عن الصغار والكبار
مطلقا ما عرفت من مذاهبهم وذهب جمهور اصحابنا الى انه يغفون عن الكبار مطلقا ويغفون بعضهما الا ان الله العلم ان
بشر من مغفون بعضه ونال كثير منهم لا تقطع بعفوهم عن الكبار بالتوبة بل يجوز لنا على اختيار جمهورنا وجهان الاول
ان المغفون لا يعذب على الذنب مع استحقاقه اي استحقاق العذاب ولا يقولون في المعتزلة ان يترك الاستحقاق
فيكون من التماسا اولا استحقاق الصغار فضلا ولا بالكبار بعد التوبة فلم يبق الا الكبار قبل ما فهو مغفون بها كما ذهبنا
اليه الثاني الايات الدالة على ان الله يغفون عن الكبار قبل التوبة نحو قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فانما عا
الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور بها فيلزم تساوي ما في عنه العفو ان وما اثبت له في ذلك
على اليمين بطلان ما قبل فضلا عن كلام الله وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا فانه عام لكل فلا يخرج عنه الا ما هو عليه
اقوله ان الله لا يغفر للناس على ظلمهم والتقريب ما ذكرناه في غير ذلك من الايات الكثيرة في المفسر والتاسعة

انما

الصور عليه ويسهل على المؤمنين بحسب لا يخفى لهم كجاء في الحديث في صفات النبي صلى الله عليه وآله
من معانيه في الطائفة ومنهم من هو كالحق الربانية ومنهم كالجواهر ومنهم من هو كجلاء ويخلق به ومنهم من هو كجلاء
واما الميزان فانكس المعتزلة عن اخرهم الا ان منهم من احاله عقلا ومنهم من جوف ولم يكلم نبوته كالحق والربانية
قالوا يجب حمل ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت اصلا الا
آلة الوزن الحقيقي وذلك لان الاعمال اعم من قدر عدست فلا يمكن احادها وان امكن احادها فلا يمكن وزنها اذ لا يوجد
الاعراض بالحكمة والتفكير بل بما يختص بالجوهر وايضا قالوا فالوزن للعلم بقدره ومن حلوته لا يوزن فلا
قايين فيه فيكون يتجاذبه عنه الرب تعالى للواب انه وروى الحديث حين سئل النبي صلى الله عليه وآله كيف يوزن الاعمال ان
الاعمال تصبغها على وزن وحسب الفرق من الوزن والقياس العقلي فيما لا يقاين فيه قدره مراتبها والاعمال المصنوعة
الثالث في الاسماء الشرعية المستعملة في اصول الدين كالآيات والكفر والخمس والحقارة المحترمة يسمونها اسما وبنية لا
شرعية تفرق بينها وبين الانفاذ المستعملة في الاعمال الفرعية والاحكام من الآيات من يرد ويتقص ولا ومن انزل
ثبت من المؤمنين والكافة واسطة اولوية مقاصد المعنى الاول في حقيقة الايمان ما علم في الآيات في اللغة المعنوية
مطلقا قال الله به حكاية عن اخوة يوسف ومما انت بعون الله تصديق فيما حدثناك به وقال ام الايمان ان يؤمن
بالله وملائكته وكتبه ورسله الى تصديق ويقال لئلا يؤمن بكذا اي تصدقه ويعترف به واما في الشرع وهو متعلق
بما ذكرنا من الاحكام بحسب القواب على التفصيل المذكورة وهو عندنا في اتباع الشئ الى الحسن وعليه اكثر الآيات كالتواضع
والاستاذة وافتقارهم على ذلك الصالحى وابن الروادى من المعتزلة التصديق للرسل فيما علم بحسب خبره من مقتضياتها
تفصيلا واجمالا فيما علم اجالا فهو في الشرع تصديق خاص وقيل الايمان هو المعرفة فقوم بالله وهو من حيث جه من
صفوان وقوم بالله وبما جات به الرسل اجالا وهو متعلق ببعض النعمان وقالت الكرامية هو كل ما يشهد به
وقال طائفة من التصديق من الكفرتين ويرى مدعى ان حقيقة وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج والاعراض
وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها فرفضنا كانت او نكلا وذهب الجبالي وابنه والشرعية الى البصرية الى ان الطاعات
المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وقال السلف اي بعضهم كابن مجاهد واصحاب الاثر المحذون
كلهم انه مجموع من الثلاثة فهو عندهم تصديق بالجنان وقرار بالسان وعمل بالاركان ووجه القسطة من التزام
الثمانية ان الايمان لا يوجب بالاجل المسلمين من فعل القلب وفعل الجوارح فعمل ما فعل القلب فقط وهو المعرفة
على الوجهين او التصديق المذكور واما فعل الجوارح فقط ومما ما للسان اي فعله وهذا الكلامان او غير فعل
السان ومما فعل بالطاعات المطلقة او المفترضة واما فعل القلب والجوارح معا والبارحة اما للسان ووجه
او سائر الجوارح اي جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم التزاما كلها لما علموا المختار عندنا وجوه الاول
الحالة على حقيقة القلب للايمان نحو او ليكن كتب في قلوبهم الايمان وتلا يدخل الايمان في قلوبهم وقلوبهم بالآيات
اي ما يدل على حقيقة القلب للايمان الآيات الدالة على العلم والطبع على القلوب وكونها في كفة فانها واردة على سبيل البيان
لاستشعار الايمان عندهم ويؤيد دعا النبي صلى الله عليه وآله وسلم اللهم ثبت قلبي على نبيك وقوله لاسامة وقد قيل من قال لا اله الا الله حلا
شقت قلبه واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون مبان عن التصديق الذي من ضرورة المعرفة وذلك لان الشان

من هو؟



الانفاذ لم يوجب لهم صوابا معاصوا المقصود بالخطاب فلو كان اعطاء الايمان هو الشرع لكان من وضع
الشرع ليعتق بالامانة ونقل وتفسيره بالتوقيف كما يجب نقل الصلوة والزكاة والامانة والاشهاد والاشهاد بالاشهاد
ان مودتك اول الشان جاء الايمان مقرونا بفعل الصالح في غير موضع من الكتاب على الذين اقبلوا وعلو الصلوة
لدل على التباين وعلى ان العمل ليس اخلا فيه لان الشان لا يعطف على نفسه ولا الجزاء على الشان ان الايمان من
بعد العمل الصالح في حروف طائفتان من المؤمنين اقبلوا فثبت الايمان مع وجود الفعل ومما اى وحسب
بل على كونه مقرونا بفعل العمل الصالح مفهوم قوله الذين امنوا ولم يلبسوا الايمان بظلم فانه يستفاد منه اجاب الايمان
من الظلم واللام يمكن لئلا يلبس فانية ومن المعلوم ان الشان لا يمكن اجتناب مع فعله والاشهاد جازية فثبت ان الايمان
ليس فعل الجوارح ولا مركبا منه فيكون فعل القلب وذكرنا التصديق واما المعرفة والشان بطالانه خلاف الاصل
لاستلزامه النقل وقد عرفت بطالانه فان قيل فلم لا يجعلونه التصديق بالسلف بريدكم او اربعة النقل عن
الحق اللغوي وجب عليكم ان تعلموا الايمان عبارة عن التصديق بالسان كما هو مذهب الكرامية فان اهل اللغة اقبلوا
من التصديق لا ذلك فلو فرض عدم وضع صدقة لكان مملما او فرض وضعه لكان غير التصديق لم يكن المتفطرة
في ذلك التصديق مصدر فاجب اللفظ قطعها بالتصديق فاجب من اللفظة او من اللفظة لئلا يهاطل معناها واما ما كان
يجب لزوم العلم العقلية من اهل اللغة خبرون بالتصديق القليل فكيف يقال انهم اقبلوا باللساني ويوجب ان يؤيد
ان الايمان ليس فعل للسان بل فعل القلب وقوله ومن الساس من يقول منا بالله واليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقوله
فالت اعراب انما الآيات فقد ثبت في اثنين الآيتين التصديق باللساني وفي الايمان فعل ان المراد به التصديق القليل
دون الساسي اصبحت الكرامية بان ثوار ان الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين من اني بها لا يشهدون
عن علمه وتصديقه القليل وعلمه فيكون بايمانه مجرد الطائفتين فعلنا انه الايمان بالعلم والاعمال الجوارح معا رستم بالاجماع على
ان السابق كما فرض اقتدار بالسان وتلفظه بالشيء وبين معا رستم فهو قوله في قولهم لو كان قوله اسلفنا وحله
بان قال لا نزاع في انه ان التصديق يسمى بالامانة لانه على التصديق القليل ولا يترتب عليه في الشرع احكام الايمان
ظاهر فان الشان جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة والتصديق القليل امر مضي لا يطلع عليه خلاف
الاقرار بالسان فانه مكشوف بلا ستر فنيط به الاحكام الزبورية واما النزاع فيما بين وبين الله اي النزاع في الايمان
الحقيقي الذي يترتب عليه الاحكام الاخرية ثم نقول لهم لم يمكن ان من صدق بقلبه ومعه بالتكلم بالكلية منعه مانع
من حرس وغيره خوف من مخالفة ان يكون كافرا وهو خلاف الاجماع اصبحت المعتزلة بوجودها ما يدل على انيات من جههم
ونها ما يدل على ابطال مذهب الحكم الاول اربعة الاول فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام
هو الايمان بفعل الواجبات هو الايمان اما ان فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادات واقام
الصلوة وايتا الزكاة والقيمة اذ لا يخفى ان لفظة ذلك شان الى جميع ما تقدم من الواجبات على حدى
ذلك الذي امرتم به دين الحمة ففعل الواجبات هو الدين واما ان الدين هو الاسلام فلقوله تعالى ان الدين
الله الاسلام واما ان الاسلام هو الايمان فلان الايمان لو كان غير الاسلام لما قيل من حيث ففعل قوله تعالى ومن يتبع
الاسلام فبما علم يقبل منه ولا شئنا المسلمين من المؤمنين في قوله فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين

حاجات

मार्गदर्शक मंत्रालय

وہ کہتے ہیں کہ جو اس کے لئے ہے

٤٩

الفقه

لم يخرج بذلك عن الايمان الى الشقاق اجماعا وبطل معاندا من لفصل الفلقة او السور مما ملكه الشخص كانت حاله طاعة
 واما بدونه فكيفها مسكته فلا الايرى ان اخذ يوسف وهو اباهم ان يحفظوه وفاقضوا ائمتهم ايوهم فتناوه كذبوا في توهم
 ناطقه الزيب واما نواصته فثبت انفا فاعلان العلامة النواله على شئ قد لا يكون قطعية الزواله فيجوز تخلف المدلول منها
 النفا على وهو ان اعتقد من العقلاء ان ومنه المحرمية لم يدخل يد فيه فاذ اخرج ذلك ثم ادخل يد فيه علم انه قاله لا
 عن اعتقاده فكذلك الحال فمن ارتكب الكبيرة قلنا مضرة لطية عاجلة محقة بخلاف عقاب الذنب لانها اجلة وغير
 محقة اذ يجوز التوبة والعفو فافترقا ارجح العترة بوجهين الاول ان الفاسق ليس مؤمنا لما مر من ان الايمان عيان
 عن الاعمال والا كفا للاجتماع لانهم اى الصحابة ومن بعدهم من السلف كانوا يقيمون عليه في الزنا وشرب الخمر وقرب
 المحسنات ولا يغفلون ولا يحكمون برؤيته ويرفضونه ومقابل السليين مع اجماعهم على ان الكافر باعما لم يسمع كذبه واجبا
 فليزم من كون الفاسق كافرا لم يسمعوا المرأة عن زوجها بالجرور من الزنى اياها فبالا زمان من غير علم وقضاء فاضل لانه
 ان صدق الزوج في كاذبه بارتكاب الزنا وان كذب فهو كاذب بارتكاب قزوف المحصنة وكانت البيسوة
 واقعة على التعديرين قلنا موثوقين وقد مر الكلام فيه في بيان حقيقة الايمان الفارة ما قاله واحصل من عطاء لغيره
 مرجع عمره الى مؤمنه ومعاون مسقط معلوم وفاقا وايمانه مختلف بغيره الى الامة مجمعة على ان صاحب الكبيرة قاسق
 واختلفوا في كونه مؤمنا وكافرا فترك الخلاف فيه وناخذ للثبوت عليه قلنا قد مر انه مؤمن قطعا ولا خلاف فيه
 من قبله من الامة بل قوا جمع قبله على انه اى المكلف امام مؤمن او كافرا في القول بالواسطة فرق للاجتماع المنعقد على
 الاغصار في ذلك القسمين فيكون باطلا لاجل اشتباه المعصية والخامس ان المخالف للحي من اهل القبلة بل
 يكفر اجماعا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة فان الشيخ ابا الحسن قال في كتاب مقالات
 الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبينا في خمسة اشياء فذكرنا بعضها وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين
 الآن الاسلام بمعهم ويعتبر منهؤلاء منهم وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعية قال لا ارضاه احدى اهل الاحواء
 الا لخطائهم فانهم يعتقدون حلى الكذب وحكى ابو بكر الرازي في مثل ذلك عن الكوفي وغيره والعترة الذين كانوا قبل
 فاسقوا وكفروا والاصحاب في امور سبائكم تفصيلها فعارضه بعضنا بالتل كفرة في امور اخرى سطل عليها ومفكره الجسم
 خالفهم من اصحابنا ومن المعتزلة وقال الاستاذ ابو اسحق كل مخالف يكفرنا نحن كفرة والا فلا نسا على ما هو الخار عننا وهو
 ان لا يكفر احد من اهل القبلة ان السبيل للرا اختلاف في اهل القبلة من كون الله عالما بعلمه او موجود الفعل العباد وغيره فخرجوا في
 وقد نالوا نسيان او لا لم يبحث الشيخ عن الله عليه وسلم عن اعتقاد من حكم به اسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم ان
 صحة دين الاسلام لا تتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل وان الخطا فيها ليس باو حاد في حقيقة الاسلام او لو توثقت
 عليها وكان للخطا فاد حاد في تلك الحقيقة لوجب ان يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها كمن لم يبحث حديث شئ منها في زمانه
 ولا في زمانه اصلا فان قيل علمهم عرف منهم ذلك انما يكونهم عالمين بها اجمالا فلم يبحث عنها الا ذلك كما لم يبحث عن علمهم
 اذ قد مر وجوب اعتقادهم بما واد ذلك العلم بانهم عالمون على طريق الجملة بانه تعالى عالم فاد فكذلك الحال في تلك المسائل فلو
 ما كثر في سلكهم لاننا نعلم ان الاعراب الذين جاؤا اليه ما كانوا عالمين بانه تعالى عالم بالذات وانه مرفق في احواله
 والذنب ليس الجسم ولا مكان وزنه وانه فاد على افعال العباد كلها وانه موجود لها باسرها فاقول بانهم كانوا عالمين بها مما علم الله

بالحجارة او قتل ذلك الشاهد عليهم وكل الشهادة لهم مقبولة بشرط سلامة العقيدة ولم يوجد عندهم فلا يلزم تكذيب
لرسول الله الا بما جاء من الله على كنف من كنفه عظماء الصحابة وكل واحد من الفريقين يكفر بعض تلك العقائد فيكون كافرا
قلنا موال من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة لا يسلم كونهم من كبار الصحابة وعظماؤهم فلا يلزم كفر الثالث قولهم
من قال لا ائمتهم السلم با كافر مقربا به اى بكفر احدها قلنا احاد وقلة جمعت الامة على انكار الاحاد وليس
كفر اوسع ذلك نقول المراد مع اعتقاد انه مسلم فان من علم بسلامته يهودى او نصرانى فقال له يا كافر لم يكن ذلك
بالاجماع اعلم ان عدم كفاية اهل القبلة موافق للكلام الشيخ الاشعري والفقهاء كما ذكرنا اذا افترضنا عقائد الفرق الاسلامية
وجردنا فيها ما يوجب الكفر قطعها كالاعتقاد بالرجعة الى وجود الله غير الله سبحانه وتعالى اولى حلوله في بعض اشخاص الناس
اولى انكار ربوبية محمد صلى الله عليه وسلم اولى ودمه واختلافه اولى باستنباطه من الحركات واستصحاب الواجبات الشرعية باله
الايمان بقوله وسنزيد هذا الذي ذكرناه في المصدح الخامس حقيقة اذا افترضنا الفرق الاسلامية وبيننا عقائدهم وقول
من الكتاب والله الموفق لتحقيق الحق المسمى الرابع في الامة ومبناها ليست من اصول الديانات والعقائد
للمشبهة بل هي عندنا من الفروع المتعلقة بافعال المتكلمين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا وانكارا كما
في الكلام تاسيا من قبلنا اذ قد جرت العادة من التكلمين بذكرنا في اواخر كتابهم للفايد المذكور في صدر الكتاب
وفيه مقاصد الاول وجوب نصب الامام ولا بد من تعريفها اولا فقال قوم من اصحابنا الامة رياسة عامة في امور
الدين والربنا الشخص من الأشخاص فغير العوم احترام من القاضي والرئيس وغيرهما والقبول الاخير احترام من كل الامة
اذا عزلوا الامام عن نفسه فان الكل ليس شخصا واحدا ونقص هذا التعريف بالنبوة والاولى ان يقال من خلافة
الرسول في اقامة الدين وحضور الملوك حيث يجب اتياء على كفاية الامة وبهذا التعريف يخرج من نصبه الامام بانه
كان قاضي مثلا ونظير في المجتمعات لا يجب اتياء على الامة كفاية بل على من قلده خاتمة ويجوز ان يكون ايضا وادوات
منافقون قد اختلفوا في ان نصب الامام واجب اولا واختلفوا في ان يكون بوجوبه في طريق عرفته كما اشار اليه بقوله
نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وقال الخواص والكجج وابوليس من المعتزلة
بل عقلا وسمعا وقالت الامامية والاسماعيلية لا يجب نصب الامام علينا بل على الله سبحانه وتعالى لان الامة
اوجوبه عليه لفظا قوا من الشريعة عن التخيير لزيادة والنقصان والاسماعيلية اوجوبه ليكون معز فائدة وصيانة
عليه ما من انه لا بد عندهم في معرفته من علم وقال الخواص لا يجب نصب الامام اصلا بل هو من الجائزات ومنهم من
فقال بعضهم كمنهم الفوطى واتباعه يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم كمالى بكر الائمة وتابعيه بالحكمى يجب
عند الفتنة دون الامن لنا فوائد من هذا ان نقول ما عدم وجوبه على الله اصلا وعدم وجوبه علينا عقلا فقدر
لما بين من انه لا وجوب عليه نه ولا حكم للعقل في مثل ذلك كما وجوبه علينا سمعا لكونهم الاولين توازن اجماع المسلمين في
الصدر الاول بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم على امتناع خلق الوقت عن خليفة وامام حتى قال ابو بكر رضي الله عنه في خطبته المشهورة بين
وفاته ثم الان تجدوا فوات ولا بد لهذا الدين من يقوم به فيما ذكر الكل الى بقوله ولم يقل احدا حاجة الى ذلك بل انفقوا عليه
وقالوا انظر في هذا الامر وكبروا الى سقفة بني ساعد وتكرروا اهم الاشياء ومعدود من رسول الله صلى الله عليه وسلم واختلافهم
في التعيين لا يندفع في ذلك الاتفاق ولم يزل الناس بعد ذلك على ذلك في كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام يمان لذلك لم يزل الناس

الامة

حفظ

على نصب امام مشيخ في كل عصر فان قيل لا بد للاجماع المذكور من مستند محامهم في موضعهم ولو كان انشراح المستند انما
لنوفد الراعي اليه قلنا استغنى عن علمه بالاجماع فلا نوفر للرواى او نقول كان سكت من قيل والايك تعلم من قولنا
ان لا يكون معرفتها بالاجماع والعيان لمن كان في زمان النبي صلى الله عليه وسلم الثاني من الوجهين ان فيه اى في نصب الامام في كل
مظنون وان اى دفع الضرر والمظنون واجب على العباد اذا قدروا عليه اجماعا يمانى بيان ان نصب الامام في كل
الضرر انما يعلم علمنا يقارب الضرر وان مقتضوا للناس في ما شرع من المعاملات والمساكنات والبيمار والطرود
والمساكنات وانما شرعوا الشرع في الاعياد والبطحات انما هو مصلح عاجل الى اللين حاشا ومعدا او قد
المقصد ولا يتم الا بالامام يكون من قبل الناس يرجعون اليه فيما عين لهم فانهم مع اختلاف الامم والنسب الاراء
وما بينهم من الشحناء والاختلاف بعضهم لبعض فيفضي ذلك الى التنازع والتقابل وربما ادى الى ملامتهم جميعا
الخير والفتن القايمة عند موت الولاة الى نصب اخر حيث لو توافى لعلقت المعاشل وصار كل احد يفتن
لخلفه ماله ونفسه تحت قايمة سيفه وذلك يودى الى رفع الدين وملاك جميع المسلمين في نصب الامام في كل
لا يتصور اعظم منها بل نقول نصب الامام من اتم مصلح المسلمين واعظم مقاصد الدين فحكمه الاجاب السقي طان
تيسر على سبيل الممارسة في المقدمة وفيه اضرار ايضا وانتهى بقوله لا ضرر ولا اضرار في الاسلام وبيننا اى ان فيه اضرارا
من ثلثة اوجه الاول بوليته الانسان على من هو مثله لى عليه فيما يهدى اليه وفيما لا يهدى اضرار في الحالة الثانية قد يتكلف
منه بعضهم كما جرت به العادة فيما سلف من الاعصار فيفيض الى الاختلاف والفتنة ومما اضرار بالناس في حاله لا يجب
عصيته كما سياتي فيمن يقتضون من منه الكفر والفسوق فان لم يحل خبر الامة بكفره ونفسه وان عزال الى الفتنة
اذ يخرج من عزله الى محاربه قلنا الاضرار اللازم من تركه اى ترك نصبه اكثر بكثير من الاضرار اللازم من نصبه ووقع الضرر الاعظم
عند التنازع واجب اصح المانع من وجوب نصبه بوجوب عارض بهما ليلنا على وجوبه علينا الاول نوفر الناس
على مصالحهم الدينية وتعاونهم على اشغالهم الدينية مما يجب عليه طباعهم وادباؤهم فلا حاجة بهم الى نصب من يحكم عليهم
فيما يستقلون به ويؤلف عليه اى على ما ذكرناه من عدم الحاجة اليه انظام احوال العربان واليهودى الخارجين عن حكم
السلطان الثاني الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه ولا يحل تعدد وصول احوال الرعية اليه في كل ما يقيم لهم من الامور
الدينية عادة فلا فائدة في نصبه للعامة فلا يكون واجبا بل جائزا الثالث للامة شر وطنا بوجوبه على كل واحد عند ذلك
انما هو ان الناس فاقوا لم ياتوا بالعاجب عليهم بل يحسن وان لا يعموه اى وان لم يعموه القادر فقدر تركوا الواجب فوجوب
نصب الامام يستلزم احدا من بين المنتخبين فيكون مقتضا والجواب عن الاول انه وان كان ممكنا عقلا فمقتضى عادة
للمرئ من ثوران النفس والاختلافات عند موت الولاة وذلك صا في العربان واليهودى كالمزاياب الشاروة
والاسود والضرارية لا يبق بعضهم على بعض ولا يحافظون الغالب على سنة ولا فرض قد اختلف امرهم في دنياهم ودينهم وليس
شعورهم اى تطلعهم الى العمل بوجوب دينهم عابسا فهم بحيث يقتضيه عن رياسة السلطان عليهم ولذلك قيل ما يرضى السلطان
ان ياتوا اكثر ما يرضى القرآن وقيل ايضا السبوق السنان بطلان ما لا يفعل البركان والجواب عن الثاني لان الانتفاع
بالامام انما يكون بالوصول اليه فكل من يكون ايضا بوصول احكامه وسياسة اليه ونصبه من يرجعون اليه وعن الثاني
ان تركهم لنصبه لتعدد وعدم شرط الامة ليس كواجب اذ لا وجوب على كل واحد من القادر انما الواجب

الامة

اذا وجدوا من يشترطها فلا يجوز في ذلك الترك ثم قال المعجبون بالنصب الامام على الامه عقلا ان اصل وفي المصنف
حكم العقل قطعا فلو كان المصنف المظنونية يجب دفعها عقلا وكذا لان الجزئيات المظنونة المندرجة تحت اصل
لكم يجب اندرابها في ذلك الحكم قطعا مثل ان يعرف الانسان ان كل سموم يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا الطعام سموم
فان العقل الصحيح يقتضيه بوجوب اجتنابه وكذا من علم ان الحائط الساقط لا يجوز الوقوف تحته ثم ظن بان هذا الحائط ساقط
فالعقل الصحيح يقتضيه بوجوب ان لا يقف تحته والجواب منع حكم العقل بالوجوب واخواته بل لا يستغنى والامن
الشرع اوجب الوجوب للنصب الامام على الله بان لا يظن بكون العبد معه اقرب الى الطاعة والاعتماد المعصية والاطاع
واجب عليه تقابل الجواب بعدم وجوب اللطف الذي ذكره في انما يحصل بايام ظاهر فانه يرضى بقرينة ونحوه فيستغنى عنه
يدعو الناس الى الطاعات ونحوه من المعاصي باقامة الحدود والعقوبات فيمنع المظالم من الظلم والام
توجبونه على الله كما في هذه الزمان الذي نحن فيه فالذي توجبونه وهو الامام المعصوم المحقق ليس لطف اذ لا يتصور
منه مع الاختفاء ونحوه من الناس الى الصلوات وتبديدهم عن الفساد والذي هو لطف لا توجبونه عليه والامر بكونه
في زماننا هذا ركا للواجب ومعوججه للفرق على عدم وجوبه مطلقا ان نصبه بغير الفتنة لان الاحوال تختلف في ذلك
كل قوم اقامة شخص وصلو حجة لها دون الاخر فيقع التشاجر والتناحر والتجربة شامخة بذلك نعم ان اختيار الامة
نصب ائمة او رئيس يتقلد امورهم ويرتب جيوشهم ونحوه كما كان لهم ذلك من غير ان يخصصهم بتركه من غير
الشرع وانت خبير بان من الحجة على عدم جواز نصب الامام اذ لا يملكه على عدم وجوبه والجواب ان لم ينع
اختلاف في نصبه فذلك ان وقع بحسب عند تقديم العلم فان نساويا فالاولى فان نساويا فالاولى وبذلك
ينزع الفتنة والتخالف والافاروقون الى المفصلون منهم فقالوا ان ما حوى نصب الامام حال الفتنة يتركها
تلقوا الاستنكا فممن طاعتهم فلا يجب واما في حال العدل والامن فيجب نصبه اذ معا قرب الى الظاهر شعائر
الاسلام وقالوا ان ما حوى حال الامن والانصاف بين الناس لا حاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن
واعلم ان عيان الكتاب مبنيا في ذكر المذاهب اولا لتدل على ان الفاضل في التخصيص في الخواص وهو في الطوائف
بما روي في الابكار والنهاية المعصية والشأن في شروط الامامة للجمهور على ان اهل الامامة مستحقون بان يكونوا
الاصول والفرع ليقوم بامور الدين متمكن من اقامتها وحل الشبهة في العقائد الدينية مستقلا بالفتوى في النوازل
واحكام الوقائع نصا واستنباطا لان ائمة مقاصد الامامة حفظ العقائد وفصل الكلوغات ورفع الخصاصات
وكس يدون هذا الشرط في وراي ونحوه بتدبير الرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ النفوس ليقوم بامور
الملك شجاع قوي القلب ليقوى على الذب عن الحق والحفظ البيضة الاسلام بالشجاعة في المعارك كما روي في
وقف بعد نهزام المسلمين في الصف قائلا انا النبي لا كذب وانا ابن عبد المطلب ولا يهولكم ايضا اقامة
الحدود وضرب الرقاب وفيه لا يشترط في الامامة من الصفات الثلاث لانها لا توجد الا في جمعة وافضل
كذلك فاما ان يجب نصب فاقول فيكون اشتراطها عبثا لتحقيق الامامة بدونها لا يجب نصب واحد فيكون
مكلفا بالاطاعة له لا يجب لامر ولا فاعل فيكون اشتراطها مستلزما للمعصية التي هي في دفعها بنصب فاقول
فلا يكون من لا وصية فيه فانه يجب ان يكون عدلا في الظاهر لا يجوز ان يكون فاسقا في باطنه والاموال في اخره

حكم

نعم في حق الحقوق عاقلا يصلح للتصرفات الشرعية والمكينة بالخالف معقول العقل كذا في الناس انما قصرت
دين حرا لا يستعمل خدمة السيد من خلاف الامامة ولا لا يختص ببعض فان الاحارسة من العبيد
من طاعتها فممن الصفات الثمانية والخمس وطعن في الامامة بالاجماع وفيه على الاول ان القول
بعدم اشتراط الثالث الاول لا يثبت اليه ما تنسك به فيه مردودا باننا نختار عدم الوجوب مطلقا لكن الامام
ان يصحوا فاقول في هذا المذهب الذي تدفع بنصبه ومنها صفات اخرى في اشتراطها خلاف الاول ان يكون
ربيا اشترط الاشاعرة والجبالية ومنعه لطوائف وبعض المعتزلة لساقطه عدم الائمة من قرين ثم ان الصحابة
قدوا بضمون هذا الحديث فان ابا بكر رضي الله عنه استدل به يوم السقيفة على الانصار حين تازعوا في الامامة
بغير الصحابة فقبلوه واجمعوا عليه فصلا وليا فاقول في هذا المذهب الذي تدفع بنصبه ومنها صفات اخرى في اشتراطها خلاف الاول ان يكون
اشترطها بقوله عم السمع والطاعة ولو عدا جسيما فانه يدل على ان الامام قد لا يكون قريبا فلو كان كذلك لكان
الامام ابي جعفر ابي عبد الله عليه السلام لا يجوز كون الامام عبدا لاجتماع الثانية من تلك الصفات ان يكون قريبا من السعة
في سبيل الفرض ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا لاجتماع الثانية من تلك الصفات ان يكون قريبا من السعة
الثالثة ان يكون عالما بجميع مسائل الدين اصولها وفروعها بفعل لا بالقول وقد شرط الامامية الربعية ظهور
الحجة عليه اذ به يعلم صدقه في دعوى الامامة والعصمة وبه قال العلماء ويثبت من تلك الصفات واشترطها في الامامة
انما يدل على قرب على خلافه ان يكون رضي الله عنه وكونه اما حقا ولا يجب له شيء مما ذكر من تلك الاوصاف فان كان
فانصبه بمنزلة الآخرين لا يبين له اجماعا الخامسة ان يكون معصوما بشرطها الامامية والاسماعيلية ويطلبه ان
ابا بكر رضي الله عنه عصمته اتفاقا في ثبوت امامته احتجوا على اشتراط العصمة بوجوبه الاول ان الحاجة الى الامام
لا لتعليم الناس المعارف الالهية كما ذهب اليه الملاحدة ولو جاز جهل وعدم عصمته لم يفر تعليمه اليقين
ان يكون خطا في ما علمه وما يجوز الخطا عليه غير في الاحكام كما ذهب اليه الامامية فلو جاز الخطا عليه ايضا
لم يحصل الفرق منه بل احتجوا الى امام آخر وليس الجواب في كون الحاجة اليه لاحد ما بل ما تقدم من دفع الفرق للظنون
التامة من العرفين قوله لا يسلح عهدي الظالمين في جواب ابراهيم حين طلب الامامة لذريته وفي المعصوم ظالم
فلا يسلحهم الامامة الجواب لان الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب كبيرة معصية مسقطه للعدالة مع عدم
التوبة والاصلاح **المعصية الثالثة** فيما ثبتت به الامامة فان الشخص مجر وصلو حجة للامامة وجب شرطا لها
اجرا ما بل لا بد في ذلك من امر اخر وانما ثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع وبثبت ايضا
بمعصية اهل البيت والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية خلافا للشيعة اي لا تنزه فانهم قالوا
لا طريق الى النص لها ثبوت امامته اي بغير البيعة كما سياتي احتجوا على عدم انعقادها بالبيعة بوجوب الاول الامامة
بنابة الله والرسول فلا ثبت بقول الغير الذي هو اهل البيعة اذ لو ثبتت بقوله الخان الامام خليفة عنه لعن الله
ارسله فلو انك ابي اختيارا من الشيعة للامام وليس لنبأه الله به ورسوله نصبا علامة فلهما ما ابي بكل النبوة
كلمات سائر الاحكام ولتحقيق ان البيعة ليست عندنا مثبتة للامامة حتى يتم ما ذكرتم بل هي علامة منطوق لها
كالائمة والامارات الدالة على الاحكام الشرعية فانما لا تعرف لاهل البيعة في غيرهم فلا يصح تعليمهم واختيارهم في غيرهم

اشترطها

بعضهم لا يكتفون بالتصريح بانفسهم وامور المسلمين ومن كان كذلك كيف يملك عليهم شخصاً آخر تصرف فيهم فلما كان
تعليمهم وصيغتهم خارجة من جبهة الله ورسوله والى حكمه ما مائة من يوجب بسقط هذا الكلام اذ يصير بينهم وبين
المسلمين يجب عليهم اتباعها وايضا فينتقض ما ذكره قواعدها بالمشاهدة والحكم اذ يجب اتباعها بحمل الشرع على ما دللنا
على حكم الله الذي يجب اتباعه وان كانا لا تصرف لهما في المشهود وعليه سريان المشاهدة ليس لان تصرف في الزمان
عليه ومع ذلك يجعل القاضي متصرفاً في حكمه عليه وكذا القاضي ليس له حق الاستيفاء منه ومع ذلك يحمل المولى شخصاً الا
الثبات ان القضاء هو كذا الحسبة امر جزئي ولا ينفقد بالبيعة فكيف ينقضها الامامة العظمى العامة لجميع المسلمين
كأنه قلنا لا ثم عدم انقضاء القضاء او الحسبة بالبيعة للخلاف فيم وان سلم عدم انقضاءها فذلك من وجوه الامام
لا ملكات الرجوع اليه وهذا المهم واما عند عدمه فلا بد من القول بانقضاءه بالبيعة بحصول العصاة في النوبة به وورد
للمعاصي المتوقعة دونها دون القضاء الرابع ثبوت الامامة بالبيعة يؤدي الى العتقة اذ يبايع اجرام طائفة
في بلدة واحدة او بلاد متعددة ويدير كل قوم من ان الامام الذي اختار اولي من غير فيؤدي ذلك العتقة ويؤيد
نفسه فواجب مائة من ان الضرر الملازم من تركه اكثر بكثير من الضرر الملازم من نصبه واذ اتعاضنا
وضع اعظم الناس وهو عمدتهم في اثبات مطلبهم ان العصاة والعلم جميع مسائل الدين على التفصيل بحيث
كون كلها حاضرة عند بلا احتياج الى نظر استدلال عدم الكفر شرط طبعه الامامة ولا يعلم المل البيعة فلا يثبت
الامامة ببيعتهم وقدر جوابها اي جواب الرابع كما قررناه وجواب الخامس وموان البيعة مائة دالة على
البدن ورسوله بالامامة صاحب البيعة واذ اثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك يحصل لا ينفك
الى الاجماع من جميع اهل اللز والعقد ولم يغم عليه على هذا الانتقاد دليل من العقل السليم بل هو احد ولا تثنان من اهل
والعقد كاف في ثبوت الامامة وجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك لعلمنا ان العصاة يتبعون حكامهم من
الدين وشدة محافطتهم على امور الشرع كما موجهة اكتفوا بحق الامامة بترك الكفر من الواحد والاثني لعقد
بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعتان ولم يشترطوا عقد اجماع من المدينة من اهل الحل والعقد فحصل اجماع
الامة من علماء امصار الاسلام ومجتهدي جميع اقطارها منذ كان ماضي ولم يترك عليهم احد وعليه اى على الانتفاء بالواحد
والاثني في عقد الامامة انطوت الاعصار بعدد الى وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب يجب كون ذلك العقد من واحد
او اثنين بمشاهدة ما دله كفا للخصام في ادعاء من يزعم عقد الامامة ستر قبل من عقده جهرا فان اذ لم يشترط البيعة
العامة لانه توجهت الخاصة بالعقدسة او اذا اشترطت انزعت لان ذلك العقد غير صحيح وهذا الذي ذكرنا اعتبار البيعة العامة
وعدمه من السبل الاجتهادية فيجهد فيها ويحل ما يؤدي الاجتهاد اليه ثم اذا اتفق التعدد في بلاد وخص على التقديم
فامضى ولو اصر الآخر فهو من البقاء فيجب ان يتنازل حتى يرضى الى امر الله فان لم يكن هناك تقدم او كان ولم يعلم بعينه
ابطال الجميع واختلاف العقد من وقع عليه الاجتهاد ولا يجوز العقد لامة من في صفة اى في جانب متضادين الاقطار
من وقوع الفتنة واختلال النظام اما في منسها اى اما العقد لامة من في صفة متساقط الاقطار بحيث لا يسبب الاضرار
في محل الاجتهاد ولو وقع الخلاف ولا امة على الامام وعزل بسبب يوجب مثل ان يوجد منه ما يوجب اختلال احوال
المسلمين وانكاس امور الدين كما كان لهم نصيب واقامة لانتظامها واعلاها وان ادى خلعه الى الفتنة اقبل الى الشرع

والعلم عليه

الاختيار

باب ثالث للجارودية من الزيدية الامامة مشورى في اولاد الحسن والحسين فكل ما طرأ من السيف واعيا الى الحق
ولان عالمنا بامور الدين شيئا عما هو امام مملو عتمة فلذلك يجوزوا تعدد الائمة فيسقط متضادين الاقطار وهو خلاف
الاجماع المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك ايضا جعلوا الدعوة طريقا لقبول الامامة قال الامام الرازي
انفتحت الامة على انه لا مقتضى لثبوتها الا احدا من ثلثة النسخ الاختيار والدعوة وعلى ان يباين الظلمة من مولى الامامة
المعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه ولا تثنى لاحد من النسخ طريق الى امامة المنصوص عليه واما الطريقان
الاخران فخفا على الامامة وانفق اصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية من الزيدية الى ان الاختيار طريق اليها ايضا ويجب
سائر الزيدية الى ان الدعوة ايضا طريق اليها ولم يوافقهم على ذلك سوى الجلياني **العصاة** الرابع في الامام الحق بعد رسول
الله وهو عندنا ابو بكر وعمر الشيعية على لنا وجهان الاول ان طريقه اما النص والاجماع بالبيعة اما النص فلم يوجد
ما يثبت واما الاجماع فلم يوجد على غير ابي بكر فافهم الامة الثاني الاجماع مستند على حقيقة امامة احد الثلثة ان يكون على
والعباسية ثم انهم يبايعون عليا باكر ولو لم يكن على الحق لتنازعنا على ما كان على معاوية لان العادة تقتضي بالثبوت فمضى
وان ترك المنازع مع امكانها محل العتمة او عدمه معصية كبرى توجب انتظام العتمة وانتم توجبونها في الامام وتجعلونها
شرطا لصحة امامته لا يقال لامة الامكان اى امكان تنازعها باكر لا تاتى على غلبة الشيعة والتصلب في الامور الدينية
ولا يمنع علو منصبها وزجته والحسن والحسين كونها سبيل رسول الله ولدا والعباسية مع علو منصبه فانه روى قال
ان امد يدك باكر حتى يقول الناس بايع عمر رسول الله ابن عمه فلا يختلف في كل ثنائ والزيدية شيئا عنه كان معصية
بطلان سبل السيف وقال ارضي خلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بن عبد مناف ان يملككم من الله الامان والولاية
جلا وجلا وكومت الاعصار خلافة ابي بكر فقالوا نعم امير وسلك امير فمعه ابو بكر يامر من قوله عليه الائمة من قريش ولو
كان على امامة على رضى من جلي كما ادعت الشيعة لا ظاهري ولا قطعي ولا يمكن المنازعة جزما وكيف لا ابو بكر عظيم اى عند
الشيعة من صنف ضعيف جبان لامال له ولا رجال ولا شوكة فاني يقصو واستنار المنازعة معصية وكلام الشيعة اثبات
امامة علي يدور على امور احد طائفت الامام يجب ان يكون معصوما للامر وابو بكر لم يكن معصوما اتفاقا ولا مستدرك
وكذا العباسية فتجنت امامته على الجواب منع وجوب العصمة وقد تقدم ثابته البيعة لاتصل طريقا الى اثبات الامامة
وامامة ابي بكر انما يستدل بها التنازع والجواب مامرس ان البيعة طريقه صحيحة لاثبات الامامة ثابته على افضل
الطريق بعد رسول الله ثم لا يجوز امامة المعصوم مع وجود الفاضل وسباني ذلك تعريرا وجوابا راجعا الى املية الامامة
من ان يكون لوجوه الاول انه كان ظاهرا وقال الله لايال محمدى الظالمين بيان كونه ظاهرا انه كان كافرا قبل البيعة وقال
والكافرون هم الظالمون فخر الظلم الكامل في الكافر وايضا فتح ابو بكر فاطمة ارضها لعذر وهي قرية تحيط بكان النبي
امات عنها وقد كانت فاطمة مستحقة لنفسها وقال وان كانت واحدة فلها النصف وايضا فاطمة معصومة
لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطعوا الله واطعوا رسوله واطعوا ائمة من بعدي فان اطعتم الله واطعتم رسوله واطعتم ائمة من بعدي
لاني انشأ بعضكم بشاكرهم فيم يغيرهم وقوله هم فاطمة بضعة مني وانه هم معصوم وكذا بضعة فيكون فاطمة مساوية
دموا في الارث لان الكذب عند رخص ينافي العصمة وكذلك الخطا فيم قلنا اشراط الامامة ما تقدم وكان ابو بكر مجمعا
له اهل العلم كتب السير والتواريخ ولا ثم كونه ظاهرا قولهم كان كافرا قبل البيعة تقدم الكلام فيه حيث قلنا الظالمين

العصمة
بيان كونه

اركب معصية تسقط الحوائط بلا توبة واصلاح في امن عند البعثة واصلاح حاله لا يكون ظاهرا فلو لم يخالف الآفة من الارض
قلنا لمعاصرتهم بقولهم نحن معاشرة الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وان قيل لم يرد من بيان حجته وذكر ليرث
الذي مومن قيل الاحاد ومن بيان ترجيح الآية قلنا حجته خبر الواحد والرجوع الى الاحاجية بنا اليه من ان لا يكون حاكما
بما سمع من رسول الله فلا اشتباه عند من يصدق وعلم ايضا دلائل على ما حمل عليه من الحق لا انتفاء الاحتمالات التي يمكن
نظرها اليه بقرينة الحال فصار عندنا دليلا قطعييا مخصوصا للجموع الواردة في باب الارث قولهم فاطمة معصومة
قلت ممنوع لان من البيت يتناول زوجا وافرأه واه الفحل فانه نقل بلسانه عن النبي ثم حين سألته عابثا في حق
احد بنه الزبير فنبههم الرسول فخص الله بهن الآية فاطمة وزينب ورقية وام كلثوم وعليها الحسن والحسين ومنهم
وازدواج محمد وافرأه ولم يكونوا محصومين بالاتفاق وقوله عم جعقة من حجار قطعها لاجل حقيقة فلا يلزم عندها او
عصية النبي ثم فقد تقدم ما فيه ولا يجب ايضا مساواة البعض في جميع الاحكام لاجل فعل المرد بها كبعضه من غير ان
الخير والشفقة فان قيل امت فاطمة ان عليه سلام عليها اي اعطاه فذلكا حمله وعطية وشهد عليه على الحسن والحسين وام كلثوم
والصبيح ام ايمن ومن امراة اعتقها رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت حاضنة اولاده فزوجهما من زيد فولدت له اسامة فزاد
ابو بكر شهاده فيكون ظاهرا قلنا اما الحسن والحسين فلفق بينهما لان شهاده الاول لا تقبل لاجل اوجوبه واجداد عندنا من
العلم وايضا ما كانا صغيرين في ذلك الوقت واما علي وام كلثوم فلم يصور عن نصاب البيعة ومورجلان اورجل
وامراة تان ولعله اي ابا بكر لم ير الحكم شامدا ومنه لان من كثير من العلماء وايضا قد ثبت في شهاده احد
الزوجين على الآخر في مقبولة الثانية من الوجوه الدالة على ان املية الامامة لم يولها النبي ثم سلبا من الاعمال الصالحة
بانامة قوانين الشرع والسياسات العامة في كثير من حال صوته وحيت بعثته الى مكة ليقرا سورة البراءة والى
في موسم الحج عزله عنها باتباعه عليا وقال لا يبلغ عنى الا رجل منى ولم ين املنا التسلية ذلك فانه يكون املا الامامة
العلي في الرياسة العامة الشاملة لكل الامم قلنا لا انه لم يولها شيئا بل امر على الحج سنة من الحج بعثته
في رمضان سنة ثمان وامر بالصلوة بالناس في مرضه الذي توفي فيه واما اتبعه عليا في كل سنة بعد ذلك
المدينة لان عادة العرب في اخذ العهود وبندها ان يتولاه الرجل ينق اواحد من بني عمه ولم يعزلها ولا كان
امر الحج قولهم عزله عن الصلوة فكيف حاله في مختلف الروايات الصحيحة متعاضدة على ذلك فقد روي
عن ابن عباس انه قال لم يجعل النبي خلف احد من امته الا خلف ابي بكر وصلي خلف عبد الرحمن بن عوف
سفر ركة واحد وروي عن رافع بن عمرو بن عبيد بن جراح انه قال لما قتل النبي عن من الخروج امراة بكران يقوم مقامه
فكان يصلي بالناس ربا خيرا في النبي بعد ما دخل ابو بكر في الصلوة فيصلي خلفه ولم يصلي خلف احد غيره الا انه صلى
خلف عبد الرحمن ركة واحدة في سفر وروي البخاري باسناد عن انس بن مالك ان ابا بكر كان يصلي بهم في مرض
موتهم حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلوة فكشف النبي ثم ستر الحج ينفذ اليها ومواقف كان وهم ركة
مصحف ثم ستم فيمكن كثيرا نظرا من الفرح فكشف ابو بكر على عتيق ووطن ان النبي خاض الى الصلوة فاشاد بالبيان
انوا صلوا كما ارجى السرة وتوفي في يومه وفي رواية وارضى للحجاب فلم يقدر عليه حتى مات واما ما روي البخاري في
الحاضرة عن ابيهم عن عائشة انه لم امر ابا بكر ان يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم قال عروة في جرد رسول الله

انما قال

بعضهم

مختلف

خلفه فخرج الى الحراب وكان ابو بكر يصلي رسول الله والناس يصلون جلوسا ابي بكر اذا تكبر في دعاءه كان فوقه آفة
الثالث من تلك الوجوه شرط الامام ان يكون علم الامت بل علم المايحج الاحكام كما هو في ابي بكر لان الله اقرق فجاءه
الماز في النار وكان يقول نامسلم فقطع يسار ارق وموخلات الشرح وقال ليلق سائها من بني ابيها الا بعد
في كتاب الله وسنة رسوله سائر حتى سأل الناس فخرج من رسول الله جعلها بالسور من طنا الاسل ويكون
الامام عالم المايحج الاحكام ممنوع واما الواجب الاجتهاد ولا يقتضي كون جميع الاحكام عتيد ان حاضرة عندنا بحيث
الاختلاف المجتهد الى نظرنا امل انه اي ابا بكر مجتهد او ما من سلة والغالب الا ولديه قول شهود عندنا من العلم والحق
فجاءه انما كان لاجتهاده وعدم قبول بوبته انه زنديق ولا تقبل بوبه الزنديق في الامم واما قطع يسار فلعن خلفا للامام
اوراه في السنة الثالثة من السنة وموراه الاكثر من العلم وقوله من مسئلة الجدة ورجوعه الى الصبي اية في ذلك لان غير
يخرج من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام الرابع من الوجوه الشافية لصلووجه للامامة عمن انه يجتمع وانهم ولا تعد
اي عهد الامامة من قبله قد تمت حيث شفع اليه عبد الرحمن بن ابي بكر في الخطبة الشاعرة فقال في بيعة سوء وهو خرم
ابيه واكثر عمر عليه اي على ابي بكر عدم مثل جالدين الوليدية مثل مال بن نويرة وموسلم طعنا في امره في حالها
ولا تروى بزوجه من بيعة وضاهما فاشار اليه عمر بن قتيلة قصاصا فقال ابو بكر لا اشرس فاشهر الله على الكفار وقال
عمر خالبا لالان وليت الامر لا يغير بل يروى في ذلك فاما ايضا ان يجعالي بكر كانت فلقته وفي الله شره فافس عا
انها فاقطعه قلنا نسبة الذنب اليه من الكاف في البراءة فان عمر بن الخطاب فعله وفور حزمه حتى قيل في حقه
مواضع من ان يخرج واورى من ان يخرج وقد كانت امامته بعد ابي بكر اليه والفرق في ابي بكر قد في امامته كيف
يصور منه وكذا كان قتل خالد في عدم قتله من انكار المجتهدين بعضهم على بعض في ادي اليه اجتهاده فانه نقان
خالد انما قتل في كاله لانه ارتد ورد على قومه صدقاتهم بما بلغه وفاة رسول الله وخاطب خالد ابانه مات صاحبكم
فعلم خالد قصص انهم ليس صاحبك فتيقن ردة واما تزوجه امراته فلعلها كانت مطلقة قد انقضت عدتها
الا انها كانت محبوسة عندنا واما قوله في بيعة ابي بكر فبعضنا ان الاقرار على مثله بلا مشاورة الغير وحصيل الاخاف
منه مظنة للفتنة العظيمة فلا يقدر من عليه احد على ان يقدم عليه فسلمت في سنة الامر طائفة ثم انكر خبر ان امثال
من الوجوه التي تكو نها على انتفاء صلاحية الامامة لانعارض الاجماع على امامته السلم للاجماع على املية الامامة
احاسها اي خامس الامور التي عليها مدار كلامهم في اثبات امامته على اذعان النص على امامته على اجمالا وتفصيلا اما جالا
فقالوا نحن نعلم قطعا وتيقنا وجود نص على وان لم يبلغنا بعينه لوجوبه الاولان عادة الرسول في سخطه لا في
الامة عند غيبته عنهم في حال صوته كما كان يختلف على المدينة عند موته للخزوات ولا يخل بذلك البيعة ولا يترك
احل الجرد فوثق اي مشاوين لاريس لهم كيف يجوز ان يخل الامم باجمعها عند الغيبة الكبرى الى الرجوع بعد ما
الامام يقترون به ويرجعون اليه في مصالطهم وايضا شفقتهم على الامم معلومة كشوفه لاسن بها حتى قال انما انكم مثل
الوالولول وعلمهم في امر حسيص قضيا لطاعة وقابق اداه كيف لا يعين لهم من يصلي حالهم به معاشا وعبادته
الذين انما انفس في حق ابي بكر والعباس فيعين ان يكون في حق علي الجواب انما علم النبي عليه ان الصحابة يقيمون بذكر

عمر

التعدين ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة اليه كما انه لم يمس على كثير من الاحكام الشرعية بل وكلها الى اراء الجاهل
الذين هم حجة الدين واعلام الشرع ثم عدم النص على ما لا يعلم قطعا لانه لو وجدوا شروا ولم يكن مستر عادة او عموما
يتوفر الاول الى نقل وايضا لو وجد نص على اامة على منع بعين عن الامامة كما ينسب اليه انصار يقولون انما
مع كونه خبرا واحدا طاعوا وتركوا الامامة لاجل تكليف تصورات بوجود نص على من اتوا به على وموجبين قولهم لا يصح
خبر الواحد في ترك الامامة وشأنهم في الصلاة في الدين ما شهد به بطلان الاموال والنفس ومهاجرهم المامل والوطن وقتلهم
الاولاد والاباء والاقارب في نصرة الدين لم لا ينجح عليهم بذلك النص الذي بل لا يقول احد منهم عند طول النزاع في امر
الامامة ما بالكم تتنازعون فيها والنص قد عين ظاهرها ولو زعمنا انما هي عليا فعل ذلك لم يقبل في حقكم ولا في حق من ساءلها
مفكر للضرورة فلا يلتفت الى زعم ولا يبالى بشأنه واما تفصيل الكتاب والسنة اما الكتاب فمن وجهين الاول قوله تعالى فادع
الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله والاية عامة في الامور كلها الصلة المستندة في جوار ان يقال اولى الا ولنا منها من
الامور التي يجبها الاية الامامة والولاية وعلى من اولى الارحام دون ابي بكر والى الوصية من العموم وجميع الاستثناءات معارضة
التقسيم في جوار ان يقال ان الاولية اعم من جهة الخلافة او الارث او العطف والشفقة في غير ذلك من القسمة
فلا تكون عامة لان العام يتناول جميع جزئياته لا احدا فقط ويخرج انما مطلقة فاذا استثنى كان تقدير الكلام اولى
من كل الوجوه والا كانت باقية على طلائعها الثاني قوله تعالى فادع اليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقولون الصلوة
ويؤتون الزكاة وهم راكعون والولى اما التصرف في الاولى والاخر بالتصرف كولى العقبى والمرأة واما الحب والناهر
تفصيلا لا يشتركان في لفظ الولي وايضا لم يحدد في اللغة معنى ثالث والناهر غير مراد في هذه الآية لعموم النص المحبة في حق كل
المؤمنين قال تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولى ببعض في بعض خاص فلا يصح حصر بكلمة انا
في المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة في الآية فهو المتصرف والتصرف في الامم هو الامام وقوله انا النبي
المراد بالذين يقولون الصلوة الى قوله وهم راكعون على فانه كان في الصلوة ركعا فمسألة سائل فاعطاه فانه فتركت
الآية والاجماع على ان غير كافي في مثل غير مراد فتعين انه المراد فتكون الآية نصا في اامة والى جواب ان المراد هو
والاول نظم الآية على اامة كونه الاولى بالتصرف حال حيوة الرسول ولا شبهة في بطلان ذلك لان ما عكر رفيه صحيح لا ينفك
يحمل على الواحد كونه نازلا في حق لا ينفك في شموله لغير ايضا من يجوز ان يتركه محبة لكل الصفة ولان ذلك لا يحمل على الآية
الاولى والاخر بالتصرف غير مناسب لما قبلها وهو قوله يا ايها الذين آمنوا لا تحذوا اليهود والنصارى بعضكم اولى
بعض فان الاولياء منها بعض الانصار لا بعض الاصفى بالتصرف غير مناسب لما بعدا وهو قوله ومن يقول لله دولة
والذين آمنوا فان حارب الله والمؤمنون فان التولى منها بعض المحبة والتصرف دون التصرف فوجب ان يحملها على
على النصرة ايضا لسلام اجزاء الكلام واما السنة فمن وجوه الاول خبر العذير وموانعهم احض القوم بعد رجوعهم عن حجة
الوفاة بتقدير ثم وموضع بين مكة ومدينة بالحجفة وامر من الرجال فصد عليها وقال النبي اولى بكم انفسكم قالوا بل
يا رسول الله قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من اذله ووجه الاستدلال
ان المراد بالولى منها الاولى لطابق مدعى الحديث ولانه اي لفظ المولى يقال للمعتق والمعتق وابن العم والجار والظالم
والناهر والاولى بالتصرف السنة الاولى غير مرادة منها قطعا فان الحمل على المعتق والجار وابن العم يؤدي الى التفسير والتميم كما

هذا

مستق ولا حيل في احد ولا حيل على الناصر مستق فان كل واحد يعارض فيه ضرورة وجوب تولى المؤمنين بعضهم لبعض فتعين
الدليل على الاولى بالتصرف لما ذكرناه ولا نهاية في العلم المذكور في شتم كل الولاية فيجب على كل واحد جعل اللفظ حقيقته في
هذا القدر المستترك فاما الاستدلال للفظ الجواب منع حجة الحديث ودعوى الضرورة في العلم بحقيقة كونه متواترا كما مر
كيف ولم ينقل اكثر الصحابة الحديث كالبخاري ومسلم واخرها ما وقد طعن بعضهم فيه كما في رواية داود السجستاني واما ما في الرواية
وغيرها من اامة الحديث ولان عليا لم يكن يوم الغدير مع النبي فانه كان باليمن ورواية بان غيبته لا تنافي في حجة
الحديث الا ان يروى منكنا اخبر بعد ذلك او تحضف وقال ان سلم من هذا الحديث صحيح فلو انما ان اكثرهم لم يرووا الحديث
ومن استأوى اليكم من انفسكم فلا يمكن ان يتكلم بها فان المولى يعني الاولى والمراد بالولى هو الناصر بل هو الاحد للحديث
وموقوله والى من ولناه الى آخره ولان مفعل بمعنى افعال لم يركس احد من ائمة العربية وقوله تعالى وما يؤمكم النار من موالاتكم
منكم واليه ما لكم وما عاقبتكم ولما قال تعالى وما يؤمكم منكم المصير وقد قيل المراد منها ايضا الناصر فتكون بالصفة في حق الناصر على
طريقة قولهم الجوع زاد من لازله والاستدلال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى لجوار ان يقال هو اولى من كذا
مولى من كذا وان يقال اولى الرجلين او الرجل دون مولى الرجل او الرجل وان سلم ان المولى يعني الاولى فحين الدليل
على ان المراد الاولى بالتصرف كما قال تعالى ان اولى الناس بابراهيم الذين اتبعوه وارا الاولية في الاتباع والاختصاص
الزب منه لان التصرف فيه ويقول التلامذة من نحن اولى باستاذنا ويقول التابعون من نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون
الاولوية في التدبير والتصرف بل في امرنا ولصحة الاستدلال في جوار ان يقال ان شئ محاولي اى في خبره او محبة التصرف
فيه ولصحة التقسيم بان يقال كون فلان اولى بغيره في خبره واما في ضبط الاموال واما في تدبيره والتصرف فيه ولا يدل الحديث
على اامة الثالثة من وجوه السنة قوله تعالى حين خرج الى غزوة تبوك واستخلف على المدينة انت مني بمنزلة هرون
من موسى لانه لا نبي بعدي فانه يدل على ان جميع المنازل التابعة له من موسى سوى النبوة تابعة له على من النبي
اذ لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما صرح الاستدلال ومن المنازل التابعة له من موسى حجة في القيام مقامه بمرور
لوعاشر من وكونه بعد ذلك لانه كان خليفة لموسى في حيوة بدليل قوله يا اخلفني في قومي والامانة للخلافة انا القيام
مقام المختلف فيها كان من التصرفات فوجب ان يكون خليفة له بعد موته على تقدير حاله والا كان عزله موجبا
لتنقيصه والتفويض عنه وذلك غير جائز على الانبياء الا ان ذلك القيام مقام موسى كان له حكم الشركة في النبوة
والنبي منها بدليل الاستدلال قال الامدى الوجه الثاني من وجه الاستدلال بهذا الحديث هو ان من جلة منازل موسى بالنسبة
الى موسى انه كان شريكه في رسالته ومن لوازمه التحقق والطاعة بعد وفاته موسى لوجب ان يثبت ذلك على الا
انما اشتركت الشركة في الرسالة فوجب ان يمتنع من الطاعة على الامامة بعد النبي ثم عملا بالدليل ما قضى ما يمكن الجواب
من حجة الحديث كما منع الامدى وعند الحديث ان صحح وان كان من قبيل الاحاد ونقول على تقدير صحة العموم له
في المنازل والمراد باختلافه على قومه في قوله اخلفني في قومي الاستدلال على المدينة اي المراد من الحديث ان عليا خليفة منه
على المدينة في غزوة تبوك كما ان موسى كان خليفة لموسى في قومه حال غيبته ولا يلزم واما في دوام اختلاف موسى بعد
وفاته فان قوله اخلفني لا عموم له حيث يتصرف الخلافة في كل زمان بل التباين واختلاف من غيبته ولا يكون في عدم دوام
بعد وفاته موسى لتصور دلالة اللفظ من اختلافه فيه عزله كالموصى به بالاستدلال في بعض التصرفات دون بعضها

الابن ان يروح الي نفسه ويقال
اسب خلقه اليه في كل سنة او
في بعض الاشياء هـ

بصر النبي يدل على انه افضل منهم لان نصرته من افضل العبادات واجتباها الله بنسبه ثم جبرئيل عليه السلام على كونه افضل من غيره فقليل ليحكم على ان المراد به على معارضة ما عليه اكثر من العوم الشامل له والغلبه وبما عليه قوم من المفسرين كالشيخ كوفي وغيره من ان المراد ابو بكر وعمر والفضل عشر قوله من اراد ان ينظر الى ادم في طبعه الى غيره في قوله والابرار بهم في حكمه والاحوس في هيبته والي عيسى في عبادته فليست في حله من ان طالب قدسا والابناء بالانبياء المذكورين وهم افضل من سائر الصحابة اجماعا وكذا من سائرهم وابوابه بانه تشبيه بوجه لكل واحد من تلك الانبياء وفي فضيلته واحده ولا يدل على المساواة في كل فضيلة لكل واحد منهم والا كان على افضل من الانبياء المذكورين لشاركتهم وسائرهم في كل شيء في فضيلته واحضارهم بفضيلته الاخرين والابواب متعدي قبل ظهور الخلاف الثالث على ان الانبياء افضل من الاولياء السلك الثاني ما يدل عليه ان يكون افضل لنفسه لا بعنوان فضيلة الاخر على غير انما يكون حاله من الحالات وتوافق في علمهما ما يتفرق في الصحابة ومن اول العلم وعلى اعلم الصحابة لا ينافي في غاية النفاذ والحرص على التعلم ومحوهم علم الناس احرصهم على ارشاده وكان في حقه في غيره وفي كبره شانه في كل علم كل وقت وذلك الذي ذكرناه من صفاته وصفات معلمه يقتضيه بلوغه في العلم لكل مبلغ واما ابو بكر فاحصل خدمته في ذلك فان يحصل اليه في اليوم مرة او مرتين ولقوله اعم افضاكم على والعطاء يحتاج الى جميع العلوم فيكون اعلم في جميعها اعلم من غيره فاعرفكم زيد واقرأكم اني فانها يدلان على التفصيل في علم الغرابين وعلم القراءة فقط ولقوله وتعيها اذن واعية انما حافظه اكثر المفسرين على انه على ومقام المرجح يقتضي الاختصاص بما يدعي به ولا ينافي ان عليا له من ربه من ولدت سنة اشهر وبنته عليا ان قوله ته والوالدات يرطن اولاد من جولين كالمسلمين مع قوله وحمل وفصل الثلثون شهرا يدل على ان اقرب مدة الحمل ستة اشهر ونهاه ايضا عن ربه الحامله التي اقربت منه بالزنا وقال ان كان كل سلطان عليها فاسلطناك على ما في بطنها فقال عمر في كل واحد من القسطين لولا انك لمكبح ولقول علي لو كنت لي الوسادة لم كنت عليها لفضيت بين مثل التوراة بهوراهم وبين اهل الانجيل بما يجلسهم وبين اهل الزبور بن يورهم وبين اهل القرآن بقرآنهم والمقصود احاطة علمه بما في من الكتب الاربعة لاجواز الحكم بانفس منها فلا يتجه عليه اعتراض انما في التوراة منسوخة فكيف يجوز الحكم بها ويدل على ما ذكرنا قوله والله ما من آية نزلت في براؤخر او سهل او جليل او سما او ارا او ليل او نهار الا وانما اعلم فيمن نزلت وفي ان نزلت ويؤيد ان اول كلامه شتم على الغرض والتقدير وليس يبره منه جواز الحكم كما يشهد به القطر السليمه ولان عليا ذكرته خطبة من سر التوحيد والعدل والتبوء والفضل والقدر ما لم يقع متعلقه بكلام سائر الصحابة فدل على انه اعلم والان جميع الفرق يتبعون اليه في الاصول الكلامية والفرق الفقهية وكذا المتشوفة في علم تصفية الباطن فان خروجه المشايخ ينتمون اليه وابن عباس رئيس المفسرين لم يكن في العفة والفصاحة في درجة القصوى وعلم النجاة ظاهر منه وهو الذي تكلم فيه اولا واما بالاسود والابن يندونيه كما هو المشهور وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا علم الفتوح والاخلاق فانه كان اعلم بهما من غيره الثاني من تلك الامور التي عداشته عنهم انه مع اتساع ابواب الدنيا عليه ترك التشمع وكشف في المأكول واللباس ولم يلتفت الى الملاؤ حتى قال الدنيا طلعك تلك الثالث انهم قد اشتهر عنه انه كان يؤخر الحاجج والمساكين عن نفسه واعلم وكان في عاده منه حتى تصرف في الصلوة فحاشه ونزل في شأنه ما نزل على غيره وتصرف

الدين

هذا هو القرآن العظيم
الذي هو نور الهدى

عليه السلام
الحبيب المصطفى
السلام من الله على العالمين

الحاج محمد باقر

فرقة قبيلة من اليمن

وجبات المؤمنين واما ما ذكره من انهم لا يأخذون من اهل الظاهر في دينهم بل من اهل الباطن...
ومما خصهم به من غير ان يكون لهم دين ولكن لم يؤمنوا به في الدنيا بل في الآخرة...
كلب الصابرين من اهل الظاهر وكسبهم من اهل الباطن...
ليأخذوا عليهم العهود وقالوا لا تأخذوا من اهل الظاهر...
لجوارحهم كالجوارح من المؤمنين...
وحزبه وموساهم...
اسرائيل منها سبعة...
في ايام باكل...
وقيل لا...
شركة الاسلام...
وقالوا لا...
وتدريج...
بن ميمون...
ام لا...
موضع...
فان كان...
الاسم...
وقضا...
وعده...
يسكنون...
الميثاق...
النبين...
في كل...
لا الامام...
ومو...
لا استطاع...
في الاباح...
من المادون...
ان الصلوة...

هذا هو الحق...
الذي لا يخفى...
على العباد...

لهم

والفصل في العهود والزكاة تركية النفس...
والمرور على النيات...
الايوان...
ولا عام...
الموجودات...
التضادات...
فاستقامت...
الاجرام...
المركبات...
اتصاله...
وجب ان...
الباطن...
ومن الناطق...
وكان قال...
الذي لا يجوز...
في الكتب...
بالصنوع...
الحيوات...
طريق...
قالوا بالنفس...
بعد الحسن...
محمد بن...
محمد بن...
اخرى اليه...
وقيل في...
شورته...
الامة...
بغير...
في الامم...

النام

احاطة

كواعلية السلف

النبي م

بالتفصيل

مذکورہ

بما فعلوا

ويجوز لهم نصبه اذا رآوا ان نكل الرعاية لا يتم الا بايام محملهم عليها وخالفوا الزاوية في غير التكفير اي وافقهم في
وخالقهم في الاحكام الباقية الصغرية اصحاب زياد بن الاصغر خالفوا الزاوية في تكفير القمعة عن القتال اذا
كانوا موافقين لهم في الدين وفي اسقاط الرجم فانهم لم يسطعوا وفي اطفال الكفار لم يكفروا واطفالهم ولم يقولوا
بتخليد دم في النار ومنع التقيية في القول اي يجوز والتقية في القول دون العمل قالوا المعصية الموجبة للحرق لا يسمى
صاحبها الا بها فيقال مثلاً سارق او زان او قاذي ولا يقال كافر وما لا حدينه اعظم كسر الصلوة والصوم كسر فقال
لصاحبه كافر وقيل تزويج المؤمنة اي المعتقد كما هو بينهم من الكافر الخالف لهم في دار التقية دون دار العلانية
الاباضية موعبدالله بن الناجي قالوا خالفونا من اصل التولية كفار غير مشركين بجوز منا كتمانهم وغنيمة اموالهم من
سلاحهم وكراهم حلال عند الرب دون غيره ودارهم دار الاسلام الامم كسلطانهم وقالوا تقبل شهادة مخا
عليهم ومركب الكلبة مؤخر غير مؤمن بنا، طعان الاعمال داخل في الايمان والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد
مخلوق لله تعالى وفيه العالم كله بغنا، اصل التكليف ومركب الكلبة كافر كفره الكفر كله وتوقفوا في تكفير اولاد
الكفار وتغيبهم وتوقفوا في النفاق امواشركم الا في جواز بعتهم رسول الله دليل ومجمع وتكليف تباع في ما
اليه اي تردوا ان ذلك جائز ولا وكفر واعلى واكثر الصحابة وافترقوا قديرا اربع الاول الحفصية بمواضع
ابن ابي المقدم ثم زاد واعلى الاباضية ان بين الايمان والشرك معرفة الله تعالى فانها خصلة متوسطة بينهما فمن
عرف الله وكفر بما سواه من سوا وجنة او نار او بار كتاب كمين فكما ولا مشرك الثانية الزيرية اصحاب
يزيد بن ابي زياد واعلى الاباضية ان قالوا سبعت نبي من النبي كتاب يكتب في السماء وينزل عليه جملة
واحدة ويتك شريعة محمد الى حلة الصابية المذكورة في القرآن وقالوا اصحاب الحدود مشركون وكل من
شرك كبير كانت اوصفيين الثالثة الحارثية اصحاب ابي الحارث الاباضي خالفوا الاباضية في القدر ان يكون
افعال العباد مخلوقة لله تعالى فيكون الاستطاعة قبل الفعل الرابعة القابليون بطاعة لا يراجهما الله ان زعوا
ان العباد اذا اثم بالامر به ولم يقصد الله كان ذلك طاعة التجارية موعبدالرحمن بن محمد دوم اخر السبع من فرق
الخوارج زاد واعلى الخوارج بعوان وافقهم في مذنبهم وجوب البراءة عن الطفل اي يجب ان يتبرأ عنه حتى
يرعى الاسلام بعد البلوغ ويجب دعاؤه اليه الى الاسلام اذا بلغ واطفال المشركين في النار وم عشر فرق الاول
اليمنية سوميون بن عمران قالوا بالقدر ان استنفاذ الاعمال الى قدر العباد فيكون الاستطاعة قبل الفعل
وان الله يراد بالخيرة دون الشر ولا يبرأ المعاصي كما هو من مذنب المعتزلة قالوا واطفال الكفار في الجنة وبرون عنهم
مخويز نكاح البنات البنين والبنات ولا اولاد الاضوة والاخوات اي جوزوا نكاح بنات البنين وبنات
البنات وبنات اولاد الاضوة والاخوات وانكار سورة يوسف فانهم زعموا انها قصة من القصص
والاخر ان يكون قصة العشق قدنا الثانية من فرق الخوارج للثنية وهو حرة بن ادرج وافقهم
اي اليمنية فيما ذهبوا اليه من البديع الا انهم قالوا اطفال الكفار في النار الثالثة منهم الشعبية موشع
بن محمد وم كاليمنية في بدعهم الا في القدر الرابعة الخازمية وهو حازم بن عاصم وافقوا الشعبية وكل من
انهم يتفقون في امر على ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة عن غير الخاصة للتقية اصحاب الخوارج

الف

ومع خواجه كومان وشكر ان اضافوا القدر فيه وشكر الى الله وحكموا بان افعال المشركين في النار على مشرك السادة
الاطرافية مع علم منسب حجة ويسمى رجل من بختان يقال له غالب الانهم عذروا اصحاب الاطراف فيما يعرفوا من الزبوة
اذا اتوا بايعوا لزم من جهة العقل واقتوا اهل السنة في اصولهم وفي نفي العقول استنادا للعمل الى قول العباد وبعض
النسج وفي نفي العقول الموشى عن العباد السابعة المعلوماتية كالحازمية الا ان المؤمن عندهم من عرف الله بجميع اسمائه
وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن وفصل العبد مخلوق لله تعالى القائمة الجبروتية من جهة كذب الحازمية
ايضا لانهم قالوا اني معرفته بتما ببعض اسمائه فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن وفصل العبد مخلوق لله تعالى القائمة
الصلبية موعظان اهل الصلابة وقيل صلت من الصلابة من كمال الجادة كمن قالوا من اسلم وكما جازنا توليتنا وبرينا
من اطفاله حتى يلقوا فيدعو الى الاسلام فقبولوا وروى عن بعضهم ان الاطفال ساءوا كانوا المسلمين والمشركون الاولانية
لهم ولا عداوة حتى يلقوا فيدعو الى الاسلام فيقبلوا او ينكروا والعاشرة من فرق العجارية الشاعلية موعظان بن
عاصم قالوا بولاية الاطفال صغار الكفا او كبار راحة بظهورهم انكار الحق بعد البلوغ وقد نقل عنهم ايضا ان الاطفال لا حكم لهم
من ولاية اعداء الى ان يورثوا ويرون اخذ الزكوة من العبيد اذا استغنوا واعطوا لهم اذا احتجروا وتفرقوا ان الشاعلية
اربع فرق الاولى الاخسية اصحاب اخس بن قيس من كمال الشاعلية لانهم امتازوا عنهم بان توقعوا فيمن مودة دار
التقية من اهل القبيلة فلم يحكموا عليهم بايمان ولا كفر الا من علم حاله من ايمانه او كفره وحرروا الاعتدال بالقتل في الفتنة والسيرة
من اموالهم ونقل عنهم انه يجوز تزويج المسلمين من مشرك قومه الثانية المعبدية وموعظان بن عبد الرحمن خالفوا في
الاخسية في التزويج اي تزويج المسلمين من المشركين وخالفوا الشاعلية في زكوة العبيد اى اخذوا منهم ودفعها اليهم الثالثة
الشعانية موعظان بن جهم قالوا بالجبر وفي العقول الحادية الرابعة المكرمية موعظان بن جهم قالوا بالصلوة كاد لا تترك الصلوة
بل يحلها بالله فان من علم انه مطلق على طاعة وعلمه ويجازيه على طاعة ومعضية لا يتصور منه الا اقام على ترك الصلوة وكذا المكرمية
فان تركها كافر بها كمن لم يداو له موالاته مع اعداءه ليعباد به باعتبار العاقبة وما من صاير من اليه عند موافاة الموت
لا باعتبار احوالهم التي هم فيها اذ هي غير متوقفة بدوامها كذا نحن فمن وصل الى حالة الموت فان كان مؤمنا فترك الطاعة والبناء
وان كان كافرا عا دينا فاذن فرق الفواخ عشرين لان العجارية عشرين فرق نضمت الى الست السابعة بعشرين عشرين
من الشاعلية والاباضية اربع فرق اخرى فالجميع عشرين وفيه بحث لان المقسم لا يدرى مع اقسامه فلا يعتبر الشاعلية ثمانية
اقسام العجارية مع فرقها الا ربع بل يكفي فيها اربع فمكون الفرق تسع عشرة وايضا اذا اعتبر فرق الاباضية
و فرق الشاعلية مع كانت الفرق كلها اثنين وعشرين واعتبار احدى الادبعتين دون الاخرى حكم محض الفرق الرابعة من
كبار الفرق الاسلامية المرجعية لقبوا بانهم يريدون العمل على التوبة اي يوجبون له التوبة منها وعن الاعتقاد من اذجانه الى
اخره ومنه ارجح واخاه اى امره واخره اولانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية كمال الاشغ مع الكفر طاعة فهم يعطون الرجاء وتلك
منه لا ينبغي ان لا يهمل لفظ المرجعية و فرقهم خمس اليونسية موعظان بن جهم قالوا لان ايمان هو المعرفة بالله والخلق له
والحجة بالقلب فمن اجتمعت فيه من الصفات فهو مؤمن ولا يضر معها ترك الطاعات وان كتاب المعاصي ولا يعاقب
عليها والمبليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكبار وترك للخلق بالله كما دل عليه قوله تعالى واستكبر وكان من الكافرين العبدية
اصحاب عبيد الكذب زادوا على اليونسية ان علم الله لم يزل شائشا الى غير ذلته وكذا باقى صفاته وانما هي على صورة الانسان لما و

اي نفي القدر م

كنى ابو الصلابة بلان ايمانه ومعو
الصامت بن الطحانات يدعى بالصلابة
وقيل هم اصحاب الصلابة م

بالله م

في الحديث من ان الله خلق ادم على صورة الانسان الثانية اصحاب غسان الكوفة قالوا الايمان هو المعرفة
بالله ورسوله وبما جاء به من عنده اجمالا لا تفصيلا ومعاى الايمان يزيد ولا ينقص وذلك لان الايمان مثل ان
يقول قوفض اسم الله ولا ادري اين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعض مجادلوا ادري اسموا الذي بالمرية انهم
دوم الخزيرو ولا ادري ما لمعوا عن الشاة ام غير ما كان القائل بل هذه المقالات مؤمن ومقصودهم بما ذكره
ان هذه الامور ليست داخلية في حقيقة الايمان والافلاكية في ان عاقلا لا يشك فيها وغسان كان يحكم
اي القول بما ذهب اليه عن ابي حنيفة ويعتق من المرجعية وموعظان بن جهم قالوا ان الله تعالى في قوله عز وجل
رجل كبير موقر قال الاموي ومع هذا فاصحاب المقالات قد عذروا بالاجنبية والاصحاب من مرجعية اهل السنة والعرف
ذلك لان المعزة لاهل الصدر الاول كانوا يلقبون من خالفهم في القدر بجهل اولادهم لما قال الايمان هو المعرفة
لا يزيد ولا ينقص طعن به الارجاء بتاخير العمل عن الايمان وليس كذلك اعرف منه المباعدة في العمل والاجتهاد وفيه
التوبة الثانية اصحاب غسان الخبي قالوا الايمان هو المعرفة والافارقة بانه ورسوله وكل ما لا يجوز في العمل
ان يفعل اما حاجز العقل ان يفعل فليس الاعتقاد به من الايمان واخره العمل على علم الايمان وهو العلم
على ذلك وان وقبل ايوهم فان غيلان الرشدي وابو ثمر ويونس بن عمار والغضلل الرقائشي ومولاه
كلامه اتفقوا على انه لو عني في البعثة عن عاصم لعني عن كل من مؤمنه وكذا لو اخرج واحد من ابن راجح كل من
مؤمنه ولم يخرجوا فخرج المؤمن من النار واحضض ابن غيلان او غيلان من بينهم بالفكر اذ قد عني
بين الارجاء القول بالقدر اى استنادا لافعال الى العباد والخروج من حيث انه فان يجوز ان لا يكون الايمان
فيها التوسعية اصحاب ان معاودة التوسن قالوا الايمان هو المعرفة والتقدير والمجبة والافلاكية والافرار
بما جاء به الرسول وترك كل علم او بعينه كمن لم يسمع ايمانا ولا بعينه اى ولا بعض الايمان وكل معصية لم
يجمع على انه كفر فاصحابه يقال فيه انه نقي وعصى ولا يقال انه فاسق ومن ترك الصلوة مستحلا كفر بتكذيبه
بما جاء به النبي ومن تركها بنية انقضاه لم يكفر ومن كفر بنية او لم يترك الا لاجل التعلل او اللطمة لم يترك
وبعنه وبه قال ابن الراوندي وبشر المرسى وقالوا السجود للصنم ليس كفرا بل هو علامة الكفر فلهذا
في المرجعية الى الصنم ومنهم من جمع اليه الى الارجاء والقدر كالمصالح والى عمرو ومحمد بن سفيث غيلان
الفرقة التي ائمتها عن كبار الفرق الاسلامية العجارية اصحاب محمد بن الحسين البخاريهم موافقون لاهل
السنة في خلق الافعال وان الاستقامة مع الفطر وان العبد يكسب فعله وموافقون للمعزة لاهل
في الصفات الوجودية وحدوثي الكلام ونهي الرواية بالابصار ووافقهم على ذلك من ارباب عرو وخص
الزود و فرقهم ثلث الاولى البروتية قالوا كلام الله اقوى عروى واذا كتب بآي شئ كان
فهم جسم الثانية الزعفرانية قالوا كلام الله غيره وكل ما عو غر مخلوق ومن قال كلام الله مخلوق مخلوقا
الثالثة المستدركة استدركوا عليهم اى على الزعفرانية وقالوا كلام الله مخلوق مطلقا لكننا
واقفنا السنة الواضحة بان كلام الله غير مخلوق والاجماع المنعقد عليه في نفيه واولئنا به من الصوفى حكايته
اى حملنا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا الترتيب والنظم على هذا الحد والاصوات بل هو مخلوق

بن غيلان م

على غير هذه الحروف ومنه كتابه عنها وقالوا انما كان فيها كذب حتى قولهم لا اله الا الله فانه كذب ايضا الزيادة
السادسة من تلك الفرق الكبار الجبرية الجبر اسناد فعل العبد الى الله والجبرية منسوبة الى غيره فالحق بالقول
بالجبر المحض بل هو منسوب الى الجبر والتفويض يثبت للعبد كسبا في الفعل بل انما يثبت في الشريعة والنجاة
والقرارية وفالصفة لا يثبت كالجبرية وبهم اصحاب جهم بن صفوان الترمذي قالوا لا قدرة للعبد على
الامرورة والاكاسية بل هو بمنزلة الجواهرات فيما يوجز منها والله لا يعلم الشئ قبل وقوعه وعلم
حادثه لا في محله ولا يتصور الله بما يوصف به غيره اذ يلزم منه التشبيه كالعلم والقدرة بل هو ابدل
القدرة بالحيوة كما ذكره الاموي لكان لولا لان جبرها لا يثبت لغيره قدرة الله والشارع تفهيم ان
بعد خول سلما فيها حتى لا يبق موجود سوى الله سبحانه وواقع المعزلة في نوع الروية وخلق الكلام
واجاب المعرفة بالعدل قبل ورود الشرع الزيادة السابعة منها السابعة بسم الله بالحق لو كانت مخلوقة
بالحيوات ومن اجل ذلك جعلناهم ذرة واحدة قابلة بالتشبيه وان اختلفوا في طريقة فهم مشبهة
خلقة السبعة كالسنانة والبنانة والمخربة وغيرهم كما تقدم من هذا المذهب القابلة بالتحسين والحرارة
والانتقال والحلول في الاجسام الى غير ذلك ومنهم مشبهة الحسنة كقوله الحسن والنجي قالوا هو
جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحم والدماء وله الاعضاء وجوارح ويجوز عليه الملازمة
والمضاهية والمخاطبة لخصيص الذين يزورونه في الدنيا ويوزونهم حتى نقله قال بعضهم يقولون
عن الله والفرج وسكنوا عماراه ومنهم مشبهة الكرامة اصحاب الامير الله محمد بن كرام قيل هو كبر الكرام
وتخفيف الاله في قبل النعمة فقه الى احببته وحسن الدين ومن محمد بن كرام واقواله في التشبيه
متعلقة مختلفة غير انها لا يستلزم الى من عباد به وبها في بقوله فاقترعنا على ما قال في عبادهم وبنوا الله على
العرش من جنة العلو مما من له من الصفة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا في ان الله تعالى
يعلمه بل هو على بعضه وقال بعضهم ليس على العرش بل هو محاد للعرش واختلفت في منتهى امره ومنهم
من اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا هل هو منتهى من الجهات كلها او منتهى من جهة تحت فقط او لا
اي ليس منتهى بل هو غير منتهى في جميع الجهات وقالوا يحل الجوارح في ذاته وزعموا انه انما يتصور عليها
اي على الجوارح في ذاته فيكون الحاربه عن ذاته ويجب على الله ان يكون او خلقه حيا يصح منه هذا
وقالوا النبوة والرسالة صفات قائمتان بذات الرسول سوى الوحي وسوى امر الله بالتبليغ وهو
المعجزة والعصمة وصاحبها اي صاحب تلك الصفات رسول بسبب اتصافه بها من غير ارسال فيكون قوله
انني عززل المرسل عن كونه منسلا دون الرسول فانه لا يتصور عزله عن كونه رسولا وليس من الخلق
رسول واحد اي لا يجوز الاتصاف على ارسال رسول واحد بل لابد من تعدد وجوزوا اما من فيهم
واحد كعلي ومعاوية الا ان امامة علي لا فوق السنة بخلاف امامة معاوية لكن يجب طاعة رعية له وقالوا
الايمان قول الله لا اله الا الله والايان والايان الذي وجد من الذرة حين قال في الستة بركم وهو باق
في النظر على النبوة الا كونه بن واما ان المتأفق مع كونه كايان الانبياء لا يستلزم الاتصاف بالايان والايان

هذا هو الحق في هذه المسألة
فان قيل لا يثبت له حقيقة
فان قيل لا يثبت له حقيقة
فان قيل لا يثبت له حقيقة

وجب على الله ارسال الانبياء
ارسال غير الرسول ومعجزة اي حين
ارسال مرسل فكل مرسل بالحق

استبان بان الابد الريق فندح في الفرق الفاتحة الذين قال فيهم رسول الله كلام في النار واما في قوله
الاستقامة الذين قال النبي فيهم هم الذين علمنا عليه واصحابهم فهم الاشاعة والسلف من الخديين
واما في السنة والجماعة ومذهبهم حال عن بدع هؤلاء وقد اجتمعوا على حدوث العالم خلافا لبعض الغلاة
الفايلين لقدمه ووجود الباري خلافا للباطنية حيث قالوا لا موجود ولا معدوم ولانه لا خلق له سواء
خلافا للتدريسية وانه قديم خلافا للمعزلة القائلين بانه لا يوصف بالقدم متصف بالعلم والقدرة وسائر
صفات الجلال خلافا لفقاة الصفات لا تشبهه خلافا للمشبهة ولا حنابلة ولا خلافا لغيرهم
حيث اشتهوا اليقين والجل في شئ خلافا لبعض الغلاة ولا يقوم بذاته حادث خلافا للكرامية
ليس في حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب والاشئ من صفات النقص
خلافا لمن جوزا عليه كما تقدم من كونه منزه في الآخرة بلا اقطاب ولا شعاع ماث في الله كان
وعالم به لم يكن غنى لا يحتاج في شئ الى شئ ولا يجب عليه شئ ان غاب في نفسه وان عاقب
فيكون لا عرض لفعله ولا حاكم سواء لا يوصف فيما يفعل او يحكم به ولا ظلم ولا يورث من بعض ولا يقد
والانهاية وله الزيادة والمقتضات في مخلوقاته والمعاد الجسماني في كونه الخازنة والمجسدة والصلوات
الميزان وخلق الجنة والنار وخلق اهل الجنة فيها وخلق الكفار في النار ويجوز العفو عن الذنوب
والشاعة حتى ويعتد الرسل بالمجرات حتى من آدم الى محمد واهل بيعة الرضوان تحت الشجرة
واهل بدر من اهل الجنة والامام يجب نفسه على المكلفين والامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
الابكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والافضل في هذا الترتيب ولا ينفرد احد من اهل العقيدة الا بما فيه نفع للعامة
القادرون العلم او شر او انكار للنبوة او انكار ما علم بحقيقة من ضرره او انكار ما يجمع عليه كاستحلال المحرمات
التي اجمع على حرمتها فان كان ذلك اجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذاك ظاهر واضطر في تقدم
ذكره والافان كان اجماعا ظاهرا فلا كراهية له وان كان قطعييا ففيه خلاف واما ما عده فالتفاد لم يرد
مستوع غير كافر والمقتضات في معاملتهم خلاف ما جازع عن فتننا هذا قال المص ولكن هذا هو الكلام
من كتاب المواقف فقال المص ان يثبت قلوبنا على دينه ولا يزيغنا بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية
ويوفقنا لا نقدا برسول الله واصحابه والتابعين لهم باحسان ويعفون ظليان العلم وما لا يخفى عنه البصير
من السهو والزلل ان يعاملنا بفضله ورحمته انه هو الغفور الرحيم وانا اقول انما نبسوا بعون الله
توفيق من كشف سلكه وتوضيح معضلاته وتحرير مبادئه وتقدير دلائله معوضين عن الاطفا بالمحل
والايجاز بالمثل ومشيرين في بعض المواضع الى ما يتوجه على كلامه من الاسئلة وما يمكن ان يفكر
في بعضها من الاجوبة نفع الله تع الطالبين وجعله ذخرا لنا يوم الدين انه خير موفق ومعين
المحمد على القيام وعلى الرسول افضل السلام الفخ الفرائع من تعليقه
محمد الله حسن توفيقه على بد الصنف العباد واحقرهم الراجي الى حمة
محمد بن خضر بن يوسف على الله له ولابائه والاجاوه في اواخر ربيع الآخر المبارك



يزيد بن

يوم الأحد وقت الضحك الكبري
تاريخ سنة أربع وخمسين وثمانمائة

۱۸	۱۰	۲۲	کوا	۱	۵۰
۱۳	کد	۱۹	۱	۱۹	
۴	۳۳	۱۵	۳	۱۹	
۵	۱۷	۹	۲۱	۱۳	
۱۱	۳	۳۰	۶		

طالع مشهور
رقد

۱۲	۵۵	۳۳	۱۹
۳۵	۱۸	۳۱	کد
۱۷	۳۰	۱۰	کوا
۲۴	۱۵	۱۹	۳۱

جبهه ایلج

منافذ نام خاندان فاعلات
تاریخ
شکر کرم ایمن از اربابان
تعلیم و تعلم
تألیف و تالیف
تألیف و تالیف
تألیف و تالیف